FINALIDADE DO MUNDO

TOMO II

Farias Brito

EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL

Volume 183-B

Raimundo de Farias Brito (*São Benedito-CE, 24/7/1862 — ✝Rio de Janeiro-RJ, 16/1/1917), escritor e filósofo brasileiro.

Finalidade do mundo

Edições do Senado Federal – Vol. 183-B

Finalidade do mundo

Estudos de Filosofia e
Teleologia Naturalista

Tomo II

Farias Brito

Brasília – 2012

. . . .

Sumário

Segunda Parte

A FILOSOFIA MODERNA

Prefácio

SÓ AGORA me foi possível publicar o segundo livro da série que sob o título geral de Finalidade do Mundo *iniciei com o volume publicado em 1895 sobre a filosofia como atividade permanente do espírito humano. Daí para cá passou o plano primitivo do trabalho por uma ligeira modificação, ficando em definitivo a obra reduzida a três partes na seguinte ordem:*

Primeira parte: A filosofia como atividade permanente do espírito humano.

Segunda parte: A filosofia moderna.

Terceira parte: Teoria da finalidade ou concepção teleológica do mundo.

Como se vê, pela simples disposição das matérias, obedece o trabalho a uma ordem lógica e necessária, sendo que cada uma de suas partes tem por objeto uma questão distinta, mas estão todas elas tão intimamente ligadas que cada uma pode ser considerada como

a consequência imediata da precedente, e todas não formam senão aspectos diferentes de uma só e mesma questão fundamental.

Eis as questões da primeira e segunda partes:

Primeira: o que é a filosofia?

Segunda: o que fez o pensamento humano pela filosofia na época que em geral se supõe ter sido a mais fecunda em civilização e cultura, isto é, durante o curso da história moderna?

É evidente que uma questão se prende necessariamente à outra, sendo que uma vez estabelecido o que é a filosofia em geral, o que cumpria logo em seguida, era verificar o que por esta se tem feito. Daí a necessidade que havia de submeter a exame as produções mais notáveis, fazendo uma como espécie de inventário da filosofia moderna. Tal é precisamente o objeto desta segunda parte.

Mas como, ao que se vê pelo desenvolvimento histórico do pensamento, quase de todo negativo é presentemente o resultado das ideias, porquanto o que hão feito os maiores espíritos desde a Renascença até nossos dias não tem sido senão promover a dissolução das crenças tradicionais da humanidade, outra questão surge: – como reconstruir o futuro? É ao exame desta questão que se destina a terceira parte desta obra.

À primeira parte publicada em 1895 segue-se agora a segunda, objeto do presente volume. Esta deveria compreender três livros abrangendo os três grandes sistemas que enchem os tempos modernos.

Tais são:

1º) A filosofia dogmática.

2º) A filosofia da associação.

3º) A filosofia crítica.

Sucedeu, porém, que o estudo sobre a filosofia crítica chegou a tomar proporções muito vastas. Por isto julguei convenien-

te excluí-lo deste volume, para constituir a matéria de uma obra distinta que será publicada em tempo oportuno. Resta, pois, para completar a minha obra unicamente a terceira parte sobre a teoria da finalidade. Não me é, porém, ainda possível fixar a época em que poderá ser dada à publicidade.

Agitando tão graves problemas, é desnecessário observar que tão-somente limito a levantar questões e sugerir ideias. Seria loucura se eu tivesse a pretensão de querer dar a solução definitiva sobre assuntos de tão elevada importância e que por tanto tempo, mas sempre sem resultado positivo, têm sido objeto das contínuas cogitações de tantos e tão valiosos pensadores.

Fortaleza, 1º de maio de 1899.

R. de Farias Brito

Introdução

Capítulo I

POSIÇÃO DO PROBLEMA

I
A CRISE MODERNA

O ESTUDO do universo apresenta-se sob a dupla consideração do mundo objetivo e do mundo subjetivo. O primeiro resolve-se em fenômenos físicos ou mecânicos; o segundo, em fenômenos psíquicos ou metafísicos; e todo aquele que quiser abraçar em suas investigações o conjunto da natureza, deve procurar uma explicação tanto para uma, como para outra destas duas ordens de fenômenos. Há quem já tenha procurado explicar o mundo objetivo em função do sujeito (idealismo), assim como há quem já tenha procurado explicar o mundo subjetivo em função do objeto (realismo; materialismo); e foram estas duas escolas opostas que, entrando em múltiplas combinações, prevalecendo, ora um, ora outro dos dous pontos de vista, deram lugar à infinita variedade de sistemas em que esterilmente se divide e subdivide a atividade filosófica.

Esta variedade chegou a tornar-se pasmosa na época presente, e por isto extremamente confusa e incerta é a situação atual dos espíritos; mas, remontando a uma época mais remota, notar-se-á sem dificuldade que a intuição que chegou a prevalecer e se organizou e generalizou em condições de exercer real influência sobre a sociedade, é a que se eleva à dupla concepção: – de Deus como causa primária do mundo ou explicação dos fenômenos físicos, ou melhor, do universo; – e da alma, como emanação de Deus e causa imediata dos fenômenos psíquicos.

Mas explicando Deus, explicando a alma, lutam os filósofos com dificuldades insuperáveis, nada podendo ser com segurança deduzido de suas cogitações quase sempre duvidosas e incertas. A natureza dentro da qual vivemos e agimos, que nos envolve por todos os lados e fora da qual nada podemos conceber, é o único objeto possível de conhecimento, porque é o único objeto possível de observação experimental. Mas eles não se contentam com a natureza; não lhes basta o que vemos, não lhes basta o que nos cerca e o que sentimos; remontam a uma revelação sobrenatural de que não há memória e, explicando Deus, colocam-no fora do mundo e em região superior a tudo o que tem relação com os nossos conhecimentos. Deus é assim um princípio insondável, uma força superior a todas as forças; e o mundo com todos os seus prodígios, o universo com todas as suas maravilhas, deve ser considerado como uma simples manifestação acidental de sua onipotência; mas não pode por forma alguma ser conhecido, nem sentido, sendo absolutamente inacessível a todas as forças da inteligência. Admitem, pois, Deus; mas negam toda e qualquer intuição de sua existência que para eles não é natural. Isto quando não o negam de todo, filiando-se definitivamente ao sistema materialista.

Um semelhante modo de conceber as cousas só serve para mostrar até que ponto nos podem cegar as aberrações do espírito humano. A verdade, porém, é muito diferente. Em vez de ser uma cousa tão estranha e tão inacessível ao homem, pelo contrário, Deus é o que está mais perto de nós e mais diretamente influi sobre todos os fatos da vida. Podemos mesmo dizer que ele nos cerca por todos os lados, que é dentro dele que todos vivemos e agimos, que ele é o que mais intensamente sentimos e mais claramente conhecemos, se bem que só possa ser conhecido em seus acidentes superficiais. Ou mais precisamente e para concluir com as mesmas palavras com que concluí a primeira parte desta obra: – Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz.

Há, pois, um princípio último que tudo explica, uma verdade suprema que tudo ilumina: esta verdade é o Deus vivo e real que mantém em equilíbrio o mecanismo do mundo. Mas para conhecê-lo não é necessário recorrer a processos estranhos à ordem da natureza; pelo contrário, é observando a natureza que conhecemos Deus, é na natureza mesma que Deus se revela. E a alma? A alma é a consciência, isto é, a face interna da luz, uma

revelação subjetiva da divindade, do mesmo modo que a natureza com todas as suas evoluções e mecanismos não é senão a sua revelação exterior.

Vê-se assim que o problema de Deus e o problema da alma não são propriamente duas questões distintas, mas apenas duas faces de uma só e mesma questão. É o que não tem deixado de ser pressentido, se bem que não se possa negar que resultam daí dous departamentos diversos para a atividade do espírito.

Mas por qual de suas duas faces foi primeiramente considerada a questão, por sua face teológica ou por sua face psíquica? Segundo Draper, as ideias sobre a natureza de Deus fazem as ideias sobre a natureza da alma.[1] Deste modo a chamada ciência da *alma*, a psicologia, não seria mais que um prolongamento da teologia ao jeito dos metafísicos da velha escola: o homem teria partido do conhecimento de Deus para o conhecimento da alma.

Não me parece que tal tenha sido a marcha real do espírito. Antes de tudo o homem deve ter conhecido a si mesmo: na combinação do mundo exterior com o sujeito o que é imediato é o próprio sujeito, o resto vem depois. Quando a criança nasce, o que primeiro deve sentir e conhecer é a própria existência, se é que já não tem esse sentimento e esse conhecimento no ventre materno. Com efeito, admita-se que uma cousa qualquer do mundo exterior chegue a ferir pela primeira vez e de certo modo a sensibilidade do homem. O que é que em primeiro lugar conhece o homem? Sem dúvida a sua própria sensibilidade: só depois é que pode estender o seu conhecimento aos objetos que estão fora de si: é a explicação que tem o célebre princípio cartesiano – *cogito, ergo sum*, como anterior a qualquer outro.

Tratando-se particularmente de Deus, é provável que a concepção primitiva fosse a intuição natural segundo a qual Deus é a luz; e isto está de acordo com a significação etimológica da palavra Deus que, como se sabe, vem do sânscrito *diaus,* que quer dizer *ar luminoso.* É da mesma palavra que se origina o vocábulo *dia*. Isto pelo menos no grupo linguístico que se prende ao latim e ao grego.

Nas outras línguas é de crer que a palavra tivesse primitivamente a mesma significação. Mas esta tradição perdeu-se; e o homem, à força de querer tudo subtilizar e engrandecer, está dentro da luz, mas começou a

1 Draper – *Conflitos da religião e da ciência.*

procurar Deus nas trevas. É o que resulta da prioridade mesma do conhecimento próprio sobre o conhecimento divino. O homem conhecia primeiro a si mesmo, concebeu antes de qualquer outra cousa a ideia da alma, sendo a isso levado pela observação dos fenômenos que se passam no interior de seu próprio espírito. Depois a tendência antropomórfica obrigava-o, na sua simplicidade ingênua, a considerar tudo o mais como idêntico a si, de onde as superstições fetichistas. Ora, os objetos de que o homem se viu cercado, eram muito grandes e imponentes; daí a necessidade de uma alma colossal para eles, Deus. Assim, pois, a concepção ainda hoje preponderante de Deus foi uma ideia criada em relação ao corpo do mundo, na mesma proporção que a alma em relação ao corpo do homem. Neste sentido Deus era a alma do mundo. Com o tempo essa ideia passou por modificações sucessivas e por fim deu em resultado o Deus do monoteísmo moderno, mecânico do universo, autor pessoal da matéria e das almas. Era o homem criando Deus à sua imagem: era o estabelecimento definitivo do prejuízo antropomórfico.

Neste ponto de todo estava já mistificada a verdade natural. Deus é a luz, quer dizer, Deus é o meio infinito dentro do qual eternamente se agitam as evoluções indefinidas do cosmos. Transformaram-no, primeiro, em uma personalidade análoga à personalidade do homem. Depois, fizeram dessa personalidade uma vontade estranha aos movimentos mesmos do cosmos, regulando de fora a obra da natureza. Deus passou a ser para o mundo o que o homem é para os produtos artificiais de sua inteligência. Considerado em face de suas produções, o homem pode ser chamado criador: assim Deus em face do universo. Apenas em um caso a criação é limitada, condicionada, finita; no outro, ilimitada, incondicionada, infinita. Mas de todo o modo, quer se considere Deus em face do mundo; quer se considere o homem em face de seus artefatos, o criador fica sempre de um lado, a criatura, do outro, inteiramente separados, essencialmente distintos.

Mas no caso do homem o criador é tudo, a criatura é nada. O que é vivo o que é verdadeiro e real, é o homem mesmo. As criações a que dá este lugar são apenas combinações artificiais a que são submetidas forças já existentes. O contrário sucede, tratando-se da criação universal. Aqui o que se impõe, o que é incontestável, verdadeiro, real, é a criação. O criador é uma vontade estranha à natureza, uma força de que o mundo depende, mas que é, de todo, sem ligação com o mundo, um nome apenas, uma

ideia abstrata sem nenhuma significação objetiva; um princípio a que tudo se deve ligar, mas que é absolutamente inacessível ao nosso conhecimento. Ora, daí para a negação da divindade vai apenas um passo. E foi assim que, perdida a primitiva consciência divina, o homem começando por transportar Deus para fora do mundo, terminou por negá-lo. E em época alguma, cumpre notar, chegou esta negação a adquirir tão vasto domínio como na época presente, em que não falta quem procure blasonar de ciência, fazendo ostentação de impiedade.

Mas negar Deus é negar a razão no mundo. Por isto desesperadoras, brutais, haviam de ser as consequências que deveriam resultar do ateísmo moderno. E de fato, qual é o espetáculo que nos oferecem presentemente as lutas dos povos? Observai e vereis que é o mais desesperador e terrível, sendo que jamais passou a consciência humana por tão violentas agitações. Em primeiro lugar, debaixo de uma certa aparência de desenvolvimento e cultura, em realidade domina por toda a parte a injustiça. Assim reconhece Garofalo na *Superstição socialista*; assim proclama Gumplovicz em seu *Grundriss der Sociologie.* O primeiro condenando a tendência revolucionária dos socialistas que só reconhecem como meio de salvação a destruição da ordem estabelecida, aconselha a todos prudência, apelando para a moral religiosa. O segundo, desesperando de toda e qualquer regeneração, pois tudo o que sucede resulta da natureza mesma das cousas, e como tal não podia ser de outra forma, só encontra possibilidade de consolo, para nossas desgraças e sofrimentos irremediáveis, na resignação. Depois ninguém tem fé na estabilidade da ordem moral, e os que apelam para a autoridade dos princípios são tidos na conta de sonhadores; ninguém tem confiança na sinceridade dos homens e cada um já não quer, ou não pode contar senão consigo mesmo na luta contra o destino ou contra a fatalidade. Daí, a prostração dos espíritos mais puros, o desalento das almas mais delicadas, ao mesmo tempo que o egoísmo chega a tomar proporções assombrosas, elevando o interesse à categoria de princípio soberano da moral.

Se, deixando de parte o testemunho individual dos pensadores, tratamos de considerar o organismo mesmo da sociedade e o ensino direto da História, veremos que não menos patente se torna a confusão que em tudo se observa. Com efeito, qual é a condição a que se acham presentemente reduzidos os diferentes povos do mundo civilizado, o que é que nos revela a história sobre a situação atual dos governos? Vejamos. O regímen

social e político que nos foi legado pelo passado, após esse longo período da história a que se dá o nome de Idade Média, foi o absolutismo papal, sendo o Papa o verdadeiro representante de Deus sobre a Terra, e devendo, portanto, todos os governos temporais, no que tem relação com a direção, não somente dos negócios que se referem a seus interesses particulares, como igualmente dos que dizem respeito aos interesses gerais da civilização, inspirar-se nas deliberações do Vaticano. Mas o absolutismo papal caiu com a Reforma. A Igreja fracionou-se e, com o fracionamento da Igreja, sucedeu ao absolutismo papal a monarquia absoluta. Já não havia nenhum intermediário entre Deus e os reis, sendo que, negada a autoridade do Papa, os reis mesmos é que são os representantes de Deus sobre a Terra. Mas veio o livre pensamento e como repercussão do livre pensamento na História, a revolução. Esta explodiu, primeiro na Holanda, depois na Inglaterra, por último na França; e daí se transportou o movimento para todos os países da Europa, caindo afinal definitivamente a monarquia absoluta; para dar lugar à democracia moderna, tendo por lema fundamental a célebre fórmula revolucionária: – igualdade, liberdade, fraternidade.

Mas a democracia, por seu lado, fascinou por um momento os espíritos entusiastas, mas isto somente para dar, logo em seguida, de si mesma, a mais triste cópia. Em primeiro lugar o lema fundamental que chegou a ser considerado como a mais gloriosa conquista da revolução, de todo se desmoralizou, tornando-se patente que nunca a desigualdade de condição entre os homens chegou a tomar tão vastas proporções como nas democracias. Que os homens não são iguais, demonstra-o o complicado sistema das hierarquias sociais. Que não são livres, demonstra-o a variada combinação de laços e sujeições a que estão subordinados. Que não são irmãos, demonstra-o o espetáculo cotidiano da exploração do homem pelo homem. Depois, se a questão era fazer cessar em política toda e qualquer espécie de absolutismo, acontece que nem isto chegou a conseguir a revolução, porquanto, se a democracia foi o resultado legítimo da revolução, é uma verdade que ao absolutismo do Papa e dos reis sucedeu nas democracias o absolutismo dos capitalistas e banqueiros, mil vezes mais detestável.

Por isto não sem razão é que já por toda a parte se proclama a bancarrota das democracias. Deste modo, nem teocracia, nem monarquia, nem aristrocacia, nem democracia. Ora, isto é confusão e desordem, isto é a mais desesperadora anarquia; e de fato anarquia é o que se vê por toda

parte, em todas as manifestações da atividade mental, reinando na ordem política, como na ordem da evolução social, a mais profunda confusão, como a mais deplorável incerteza.

II
TENTATIVAS DE SOLUÇÃO

Todo o esforço do pensamento foi, pois, ao que parece, inútil, como estéreis foram todas as lutas da sociedade; e sobretudo de todo foi negativo o resultado geral da revolução francesa, sendo que totalmente em vão foi que esta produziu tanto sofrimento, como fez correr tanto sangue. Nestas condições novas são as soluções propostas para o problema político, destinguindo-se entre as doutrinas mais importantes três sistemas que são os que chamaram a si os espíritos mais eminentes. Tais são: a ditadura científica de Augusto Comte; o individualismo organiscista de Herbert Spencer; e o socialismo coletivista de Marx: o primeiro, nascido principalmente da inspiração das matemáticas; o segundo, do conhecimento das ciências naturais; o terceiro, da observação dos fatos econômicos.

A) Ditadura científica de Augusto Comte

A ditadura científica de Augusto Comte é apenas o sonho de um visionário. Partindo da consideração do estado de anarquia a que se acha reduzido o espírito humano neste século, o que tinha principalmente por fim o fundador da filosofia positiva era a descoberta da melhor ordem social. Discípulo de Saint-Simon, queria a destruição do regime católico-feudal e o estabelecimento de uma nova ordem de cousas em que fosse substituída a autoridade da Igreja pela inspiração da ciência. Nisto, porém, concentrava suas vistas quase exclusivamente sobre as ciências físicas e matemáticas, de modo que era ao jeito destas ciências que queria fosse organizada a sociedade. Por isto já a Saint-Simon parecia que as ideias de Augusto Comte constituíam um sistema exclusivamente lógico e geométrico, de onde a alma é indevidamente excluída e que leva a um seco ateísmo.[2] Efetivamente ateísmo é o que é o positivismo, nem outra cousa se deve compreender quando os positivistas nos falam de uma nova organização

2 Ravaisson – *La philosophie en France au XIX^e^ siècle*.

da sociedade sem Deus e sem rei. É, pois, certo que Augusto Comte reflete fielmente o estado atual do espírito humano, isto é, de todo se deixou dominar pela impiedade moderna. Mas negar Deus é negar a ordem moral, é suprimir a razão no mundo, já o tivemos de afirmar e ninguém o poderá seriamente contestar. Nestas condições pretender organizar a sociedade debaixo deste ponto de vista é pretender reduzi-la exclusivamente à condição de máquina: é estabelecer o domínio exclusivo da força. O domínio da força, o mais cego e feroz absolutismo – tal é, pois, a consequência lógica, inevitável das premissas fundamentais do positivismo?[3]

Partindo destas premissas que são a dedução geral a tirar da sistematização geral das ciências, tal como foi realizada por Augusto Comte no *Cours de philosophie positive,* é certo, entretanto, que ele na última fase de seu pensamento chegou a um resultado completamente estranho ao mecanismo primitivo do sistema, firmando conclusões de todo imprevistas. No começo de sua carreira filosófica, sustentava que o homem deve ser explicado pelo universo, e como uma entre as inúmeras cousas do universo, no que Augusto Comte se punha em posição diametralmente oposta* à metafísica e às religiões que explicam o universo pelo homem, sendo que foi para o homem, como um fim, que o universo foi criado. Nisto precisamente consistia o que ele mesmo chamava o *método objetivo* que subordina ao objeto o sujeito do pensamento. Depois, já no fim de sua atividade mental, confessa que tudo está subordinado ao sujeito, que tudo se explica pelo sujeito e tudo deve tender para o sujeito.[4] Tal é o pensamento fundamental da *Síntese subjetiva* em que, tratando-se das matemáticas, é sustentado o princípio de que mesmo estas ciências, apesar de inteiramente estranhas a toda e qualquer manifestação do sentimento, só têm valor quando subordinadas aos fins morais e sociais da humanidade.

O conhecimento deve, pois, ser fundado objetivamente, mas só serve como meio para satisfação das necessidades subjetivas do homem. Tudo se deve explicar e fazer pela força; mas tudo deve servir para o sentimento. É a

---

3 Aqui vem a propósito observar que os fatos vêm em confirmação da teoria. Não é outra cousa senão o mais feroz absolutismo, o que realizam os positivistas na prática, pelo menos, em nosso país, onde o positivismo chegou a exercer real preponderância, influindo mesmo sobre o governo.

* No texto *aposta*.

4 Ravaisson – *La philosophie en France au XIX^e^ siècle.*

transição da elaboração científica para o estabelecimento de uma nova intuição religiosa, a passagem da Filosofia Positiva para a Política Positiva. É assim que Augusto Comte nega Deus, mas sustenta a necessidade fundamental da religião. O homem tem necessidade de amar, o homem tem necessidade de adorar. "Fica-se cansado de pensar e de obrar, mas nunca se cansa de amar." "É ainda melhor amar que ser amado; só corações estranhos aos terrores e às esperanças teológicas podem gozar plenamente a verdadeira felicidade, o amor puro e desinteressado no qual realmente consiste o soberano bem que em vão procuraram as diversas filosofias anteriores."[5]

Negada, porém, ou posta de lado a divindade, qual deve ser o objeto da adoração do homem, segundo Augusto Comte? A resposta não pode ser duvidosa: o homem mesmo. E é aqui que Augusto Comte se encontra com Feuerbach, terminando, como este, pela glorificação exclusiva da humanidade. A humanidade é posta, portanto, em lugar da divindade, transformando-se assim em objeto de culto, uma ideia abstrata inteiramente estéril. Há, pois, uma religião positivista, sem Deus; e desta religião foi Augusto Comte o primeiro papa, ou, mais acentuadamente, o grande profeta. E esta religião tem um culto – o altruísmo; tem a sua trindade: o grande *Ser*, o grande *Meio*, o grande *Fetiche*; e tem mesmo os seus dogmas e mistérios, segundo a linguagem de Augusto Comte, utopias; tais são: os três anjos da guarda de Augusto Comte, a adoração da mulher, a utopia da Virgem-mãe.[6]

Inútil seria aqui querer entrar em detalhes. A religião de Augusto Comte é já suficientemente conhecida e deve-se considerar como definitivamente julgada. Todavia cumpre acentuar que, partindo de negações sistemáticas e sendo, como é, toda contaminada de contradições intrínsecas, tal religião absolutamente não podia chegar ao resultado a que se propôs Augusto Comte, isto é, a pôr termo à anarquia mental. Pelo con-

---

5 *Pol. pos.* – I, 221.

6 Os três anjos da guarda de Augusto Comte eram: 1º) Madame Vaux; 2º) a cozinheira de Augusto Comte; 3º) a mãe de Augusto Comte. O fato não se presta, como a muitos tem parecido, ao ridículo, nem é imoral o pensamento do filósofo, cujo intuito é nobre e elevado. Mas não é tudo isto uma mera fantasia romântica ou mais precisamente, um verdadeiro sonho de visionário?
Veja-se Dumas, *L'État mental d'Auguste Comte* (*Revue philosophique,* 1898, janeiro, fevereiro, abril).

trário a anarquia seria cada vez mais profunda se a religião positivista fosse de natureza a poder influir sobre os destinos da humanidade. A inanidade desta chamada religião prova-se pelo isolamento a que ficou reduzida; e se se quer, não obstante, uma prova material do absurdo que a caracteriza, basta considerar a influência detestável que chegou a exercer o Positivismo sobre o nosso país, após o estabelecimento da República.

B) Teoria naturalista de Herbert Spencer

A teoria naturalista (individualismo organicista) de Spencer não passa de mera especulação filosófica, no intuito de explicar a sociedade como um organismo em analogia com o organismo individual. Analogias são descobertas, como igualmente divergências são apontadas, mas no fundo, forçoso é reconhecer que a sociedade é um composto de homens, do mesmo modo e rigorosamente nas mesmas condições que o indivíduo é um composto de células. E assim como no indivíduo as funções se realizam por meio de órgãos e aparelhos de órgãos mais ou menos complicados, assim também acontece na sociedade. A ordem econômica equivale às funções e órgãos de nutrição, às partes internas do organismo; a ordem política, o aparelho governamental com todos os seus complicados processos, representa as partes externas, as funções e órgãos de relação com o meio, isto é, com o conjunto dos grupos sociais. O que o cérebro é para o organismo individual, o Estado, o governo, o é para a sociedade, a saber, um aparelho de coordenação, de direção, de despesa, alimentado por órgãos de nutrição, nos termos em que é sintetizada a doutrina por Alfred Jourdan.[7] E há mesmo um aparelho de distribuição em perfeita correspondência com o movimento circulatório do sangue: são os inúmeros meios de comunicação entre os povos, o comércio, a navegação, a deslocação incessante do homem, a troca contínua de cousas. Há, pois, nos termos expressivos de Spencer, na sociedade como no indivíduo, um aparelho de produção, um aparelho de distribuição e mesmo um aparelho regulador, que é representado no indivíduo pelo cérebro, na sociedade, pelo governo. Não obstante, deve-se empregar para representar o organismo social uma palavra distinta. Vem de jeito a palavra *superorganismo*. E é assim que logo se introduz esta

7 Alfred Jourdan – *Du rôle de l'État*, cap. III

nova fase nos processos da evolução, distinguindo Spencer a evolução inorgânica, a evolução orgânica e a evolução superorgânica.

Pela concepção de Spencer o princípio individual não desaparece, sendo sacrificado o indivíduo à coletividade como acontece ordinariamente nas escolas socialistas. Pelo contrário, em vez de sustentar o princípio: – o indivíduo existe somente para a sociedade, – o que resulta do conjunto de suas ideias é que a sociedade é organizada unicamente em benefício do indivíduo. Aqui há uma diferença radical entre o organismo individual e o organismo coletivo. No organismo individual a célula não tem nenhuma significação em si mesma e só existe para o indivíduo. O mesmo não acontece na sociedade cujo fim não é a sociedade mesma, mas unicamente a elevação e melhoramento das condições individuais. Em uma palavra: no organismo individual a parte é para o todo; no organismo coletivo, o todo é em benefício da parte. Nisto precisamente consiste o caráter individualista do sistema spenceriano. De todo o modo, porém, o que importa sobretudo considerar é que é sempre de conformidade com as ciências naturais, sempre de conformidade com os métodos próprios da biologia, que devem ser estudadas as sociedades. Não se diz mesmo: vida social? E isto não basta para provar que a sociologia é uma ciência da mesma natureza que a biologia?

Nisto a direção estava dada. O exemplo foi seguido e logo largamente explorado. Como é natural, vieram as exagerações. É assim que Alfred Fouillée, e isto para me limitar a um só caso, não vacilou em levantar contra o filósofo inglês a censura de falta de atrevimento, por haver ele se recusado a reconhecer um sistema nervoso na nação, como no indivíduo. "Todos os cidadãos de uma nação", avança ele (Fouillée), "formam o sistema nervoso dessa nação mesma." E acrescenta depois: "Tudo é vivo, tudo é organizado, tudo é ao mesmo tempo indivíduo e sociedade no universo. Biologia, sociologia e cosmologia nos parecem no fundo uma só e mesma cousa."[8]

Numerosíssimas obras depressa se seguiram, fazendo-se dentro de pouco tempo sobre a sociologia como ciência natural, uma literatura imensa. Veio a obra de Lilienfeld (*Gedanken uber die Socialwissenschaft der Zukunft*). Veio a obra de Schaeffle (*Bau und Leben des socialen Körpers*). Vieram Roberty, Espinas, Bastian, este homem fenomenal, no dizer de

---

8 Alfred Fouillée – *Histoire naturelle des societés humaines ou animales*, *Revue des deux mondes*, 15 de julho de 1879.

Gumplovicz. Vieram ainda outros, muitos outros; isto em todos os países cultos da Europa, sem excetuar a Rússia, não obstante a afirmação de Durkheim – "que a Rússia não é ainda européia senão geograficamente".[9] Todos estes pensadores são mais ou menos inclinados a explicar a estrutura e a vida da sociedade, sendo esta considerada como um organismo natural. Jaeger chegou ao ponto de em um *Manual de zoologia* classificar as sociedades como seres vivos, estudando-as como animais entre os demais animais.

Tais produções, porém, não passam de construções meramente especulativas sem nenhuma eficácia prática. Há observações muitas vezes valiosas e induções verdadeiramente fundadas no exame dos fatos; mas daí ainda é grande a distância para um vasto sistema político capaz de servir de base a uma reorganização geral e fundamental da sociedade. Neste sentido forçoso é reconhecer que, por maior e mais brilhante que seja a literatura sociológica, nenhuma, ou quase nenhuma é a influência que chegou a exercer sobre os governos. Não será exageração afirmar que nem sequer mereceu a atenção dos homens de estado; e em verdade a sociologia permanece ainda exatamente como a qualificou Tobias Barreto: "uma aspiração tão elevada quão pouco realizável". Isto, a menos que seja identificada com a política, caso em que certamente representa alguma cousa; mas nesta

---

9 N. Karéiev, sociólogo russo, em uma obra recente (1897), publicada sob o título de *Introdução ao estudo da sociologia (Vvdenie v izoustschenié sociologuii),* apresenta uma lista bibliográfica de 880 trabalhos sobre sociologia, só em língua russa 260, compreendendo livros, brochuras, artigos, etc. Não é pois pequena a contribuição com que, de sua parte, tem concorrido a Rússia para o desenvolvimento espantoso por que tem ultimamente passado a literatura sociológica. "É certo", diz Ossip Lourié, analisando a obra de Karéiev, "que os verdadeiros sociólogos russos como Hertzen, Bakunine, Kropotkine, Lavrov, Máximo Kovalevsky e todos os que em matéria sociológica têm ideias largas e pessoais, são obrigados a expatriar-se." É o que resulta do excessivo rigor das leis russas, sendo que o governo, já experimentado pelas contínuas ameaças do niilismo, muito se mostra preocupado com certa tendência anarquista que se nota em alguns dos sociólogos russos. "Com exceção de Tschuprov, Mirtov, Lilienfeld, Karéiev, Novikov, não há na Rússia sociólogos russos propriamente ditos", diz ainda Ossip Lourié (*Revue philosophique*, 1898, julho). Mas daí não se segue que não haja sociologia na Rússia, sendo que não só os sociólogos, como mesmo os romancistas, publicistas e críticos fazem ali, a todo o propósito, sociologia, notando-se mesmo nos russos particular interesse por estes estudos.

hipótese, só tem de novo o nome, porquanto o que constitui o objeto da sociologia é exatamente este mesmo conjunto de conhecimentos a que, anteriormente, se dava o nome de ciências sociais e jurídicas.

C) Socialismo coletivista de Marx

Resta considerar o socialismo coletivista de Marx. Este é uma entre as inúmeras seitas do socialismo moderno; mas é do socialismo o sistema que conseguiu maiores proporções e chegou a adquirir mais ampla autoridade, apresentando-se precisamente em nome da ciência e sendo mesmo considerado pelos seus defensores como um complemento às teorias de Darwin e Spencer, isto é, como uma consequência do darwinismo e a rigorosa aplicação da teoria da evolução ao governo das sociedades.

Tal é, pelo menos, a feição que ao socialismo de Marx procurou ultimamente dar Enrico Ferri, em seu livro *Socialismo e ciência positiva.* É, entretanto, uma teoria diametralmente oposta à de Spencer, sendo exatamente a negação do individualismo, pela absorção de toda a atividade social no Estado. Por isto, contra a suposição de ser essa doutrina uma consequência de seus princípios, logo protestou Spencer;[10] do mesmo modo que em um congresso de naturalistas reunido em Munique (1877), Oscar

10 Eis aqui em que termos foi feito esse protesto por Spencer em carta que foi por ela dirigida a M. Fiorentini, autor do livro *Socialismo e anarquia:* "Eu fiquei muito irritado, e poderia mesmo dizer indignado, pela opinião que, ao que me dizeis, se espalhou sobre minha conta, de que minhas ideias sejam favoráveis ao socialismo. Seria impossível avançar um juízo mais contrário absolutamente à verdade. Eu que em meu país e no estrangeiro sempre fui considerado como um porta-estandarte do individualismo, não posso deixar de admirar-me da audácia de quem quer que trate de se servir de meu nome para sustentar o socialismo: nem posso ficar menos surpreendido pelo fato de se empregar para o mesmo fim o nome de Darwin. Desde que comecei a escrever, nunca fiz nenhum mistério de minha hostilidade para com o socialismo. A doutrina da seleção, tal como eu a expus para as aplicações sociais em 1850 e em seguida em 1852, e tal como Darwin tão largamente a apresentou em sua *Origem das espécies*, é diametralmente oposta à doutrina dos socialistas, e quem quer que pretenda servir-se de minhas ideias em proveito do socialismo, ou ignora completamente o que elas são, ou se delas tem conhecimento, é culpado da maior das alterações. Eu muitas vezes declarei outrora minha persuasão de que a vitória do socialismo seria o maior desastre que o mundo jamais experimentaria e que o seu fim seria o despotismo militar." (Garofalo, *Superstição socialista,* Ap. A, pág. 289.)

Schmidt e Haeckel protestaram, em oposição a Virchow, contra a insinuação de que "o darwinismo leva diretamente ao socialismo".[11]

Enrico Ferri, entretanto, responde a Spencer nestes termos: "Nenhum socialista jamais pensou em fazer passar H. Spencer, que é certamente o maior dos filósofos atuais, como partidário do socialismo. E é bem estranho que alguém lhe tenha podido fazer crer que há na Itália bastante ignorância nos escritores, como nos leitores, para de um modo tão grotesco se abusar do nome de Spencer de que todo o mundo conhece o individualismo *à outrance*. Mas, uma cousa é a opinião pessoal de Spencer; outra, a consequência lógica das teorias positivas sabre a evolução universal que ele desenvolveu mais e melhor que qualquer outro, mas de que ele não tem o monopólio oficial contra a livre expansão que lhe pode trazer o trabalho de outros pensadores." Neste sentido insiste o mesmo escritor, que Darwin e Spencer pararam a meio caminho das consequências lógicas de suas doutrinas; que estas são efetivamente o fundamento científico do socialismo de Marx, que "destacando-se do socialismo sentimental anterior, disciplinou e sistematizou positivamente as relações dos fatos sociais, as conclusões políticas e o método evolutivo da tática, ficando revolucionário no fim."

O socialismo de Marx está, pois, de acordo com a teoria da evolução, conclui Ferri. Prova-o o fato de que as instituições econômicas, as instituições jurídicas e políticas não são senão o produto histórico de uma época, pelo que, estando em *evolução contínua*, são variáveis, de modo que o presente difere do passado, assim como o futuro será diferente do presente. Nas mesmas condições está também Marx de acordo com o darwinismo, sendo que, em vez de o contrariar ou contradizer, pelo contrário o coletivismo completa o darwinismo, fazendo a sua rigorosa aplicação ao organismo da sociedade. O que é a famosa "luta das classes", pergunta Ferri, que Marx revelava como a chave positiva da história humana, senão a lei darwínica da "luta pela existência" transportada dos indivíduos para as coletividades?[12]

Eis o que nos parece bastante estranho: pretender um autor dar como consequência imediata das doutrinas de outro, conclusões que este

---

11 Enrico Ferri – *Socialismo e ciência positiva*, 1ª parte, I.

12 Enrico Ferri – *ob. cit.*, Ap. I.

absolutamente não previu e mesmo expressamente condena. Seja, porém, como for, é certo que há em todas estas doutrinas, um certo laço comum: é a preocupação de só considerar como positivamente verificado o que pode ser explicado mecanicamente: é o prejuízo mecânico que leva a explicar tudo, quer na natureza, quer na sociedade, só por forças fisicoquímicas, considerando-se como desnecessária e mesmo condenando-se como absurda, a concepção de uma verdade superior, como princípio regulador do mecanismo do mundo; é, em uma palavra, o método positivo, ou em outros termos, o método empírico-materialista nascido precisamente da reação contra todas as teologias, fato com que tão ruidosamente se caracteriza o pensamento moderno. Neste sentido Marx e Spencer estão perfeitamente de acordo; mas mesmo nos limites desta comum esfera de ação, opostos são os extremos a que chegam. Um termina no individualismo, vizinho da anarquia; outro firma o coletivismo ou a supressão do individualismo pela contração de todas as forças sociais no Estado; um quer a mais ampla liberdade individual, sendo admitido o Estado apenas como um mal necessário para manter o equilíbrio entre as liberdades opostas; outro faz dos indivíduos máquinas que o Estado move, não podendo cada um produzir senão para o Estado, nem consumir senão o que o Estado lhe fornece. Mas, assim reguladas as cousas, ficam todos os homens iguais no Estado, realizando-se, de tal sorte, pelo socialismo o que não pôde ser alcançado pela revolução francesa, isto é, a igualdade política de par com a igualdade econômica. Então serão todos obrigados a trabalhar; mas também a nenhum jamais faltará o pão de cada dia. E é só por este modo que se chegará a realizar o sonho dos socialistas, sendo definitivamente suprimida a miséria.

Consideremos, porém, particularmente o coletivismo.

Nasce esta concepção filosófico-social principalmente da consideração das necessidades materiais da sociedade. É mister atender a esta circunstância: que o homem, antes de tudo, tem necessidade de comer. Tal é a condição material da existência, a base física da vida. Por isto, tratando-se de reorganizar a sociedade, é a primeira condição e, por assim dizer, o ponto de partida de tudo o mais – regular por tal modo as condições econômicas, que a ninguém possam faltar os meios de subsistência. Da ordem econômica tudo depende: é a ordem econômica o centro e a base,

a substância e o fundo da vida pública. Em outros termos: a ordem econômica é o órgão; todas as demais manifestações da vida pública, direito, instituições, governo, são apenas o funcionamento fisiológico desse órgão. É o sentido fundamental da chamada concepção materialista da História.

Pelo regímen atual, ou como o chama Marx, pelo regímen burguês, dividem-se os homens em capitalistas e proletários, compreendendo-se no primeiro grupo todos os ricos e poderosos, no segundo, os miseráveis de toda a sorte, todos os que vivem de seu trabalho, e entre estes os que apenas ganham o indispensável para sustentar a si e aos seus, e mesmo os que não encontrando em que trabalhar, não têm de que viver, e vivem ao acaso, desesperados de todos e de tudo, recebendo uma esmola de uns, sofrendo a cada instante um insulto de outros. Estes formam a grande massa, a grande maioria.

Imaginemos um banquete no qual os primeiros convivas que chegam tomam conta de todos os pratos e talheres e quanto aos outros, em maior número, que chegarem por último, estes, que se limitem a olhar. Há manjar para todos, de sobra. Mas acreditam alguns que têm lugar no estômago para tudo. Ficam, entretanto, fartos logo aos primeiros bocados; mas querem que tudo lhes pertença por direito de primazia; e deste modo, nem comem, nem deixam os outros comerem. Tal é o quadro da sociedade. O mundo é só dos grandes e poderosos. Quanto aos pequenos, os desclassificados, os desprotegidos de toda a sorte, são massa inerte, e, pois, com todo o direito devem ou podem ser reduzidos à condição humilhante de máquinas. Não se lhes paga o seu trabalho, quando este se faz necessário; não se lhes garante o direito de fazerem o que entenderem, contanto que não se revoltem contra a autoridade, e sobretudo não desrespeitem a propriedade alheia? Que mais querem, portanto? Nada possuem? Efetivamente assim é. Mas afinal, quem tem culpa disso?

Como se vê, isto é dolorosamente cruel e sobretudo de uma dureza sem nome. Entretanto é o que resulta da organização atual da sociedade, é a consequência da civilização burguesa. Como remediar o mal? Pela destruição do regímen atual todo inteiro, dizem os socialistas. E neste ponto estão perfeitamente de acordo todos os sistemas, nenhum dos quais deixa de proclamar a necessidade de uma reorganização geral e fundamental das sociedades. Começam, porém, as divergências mais radicais logo

que se passa a indagar das condições em que deverá ser feita esta sonhada reorganização das sociedades futuras, dividindo-se então o socialismo em numerosíssimas seitas, cada qual menos incerta de seu destino, cada qual mais revolucionária em seus processos.[13]

Os dous extremos opostos são representados, de um lado, por Marx; de outro lado, por Bakunine: o primeiro, dando a maior amplitude possível ao Estado, que deverá concentrar em si todas as forças da sociedade, realizando-se o acordo das vontades na comunhão social, por imposição da autoridade, e fundando-se a igualdade política sobre a igualdade econômica, o que só poderá tornar-se uma realidade pela socialização do capital e todos os instrumentos do trabalho (coletivismo); o segundo, exigindo a eliminação do Estado, como de toda a autoridade, devendo realizar-se o acordo das vontades na comunhão social, por livre assentimento das consciências (anarquia).

A anarquia, porém, tem dous sentidos, um sentido comum, usual, e um sentido técnico. No sentido usual, a anarquia é o estado social no qual foi completamente nulificado o princípio da autoridade: é a confusão e a desordem, a barbaria e o crime; é, numa palavra, a ausência ou eliminação absoluta do governo. Esta ausência de governo pode ser considerada não só na sociedade, como mesmo no indivíduo. Ora, a ausência de governo no indivíduo é a loucura; na sociedade, é a guerra civil, a revolução. Tais são, pois, precisamente as duas formas individual e coletiva da anarquia: a loucura e a revolução. Isto, porém, no sentido usual.

Diversa é a significação da palavra anarquia no sentido técnico. Neste sentido a anarquia é também a eliminação do governo, isto é, da autoridade; mas isto sem confusão, nem desordem; sem barbaria, nem crime, sendo tudo regulado por livre acordo das vontades. A anarquia é

---

13 Só do socialismo coletivista, que aliás é do socialismo a forma mais positiva, pretendendo precisamente fundar-se sobre induções científicas, apresenta Benoit Malon, nove variedades. Tais são: 1º) o coletivismo enfitêutico; 2º) o coletivismo industrial; 3º) o coletivismo de Collins; 4º) o coletivismo internacionalista; 5º) o coletivismo revolucionário; 6º) o coletivismo marxista; 7º) o coletivismo anarquista; 8º) o coletivismo agrário; 9º) o coletivismo reformista. Para precisar o conceito de cada uma destas espécies de coletivismo veja-se Benoit Malon, *Le socialisme intégral*, vol. I, cap. VI, pág. 300.

então a supressão do governo, tornando-se possível o acordo das vontades na comunhão social, pela identificação das consciências na verdade (no conhecimento da verdade).

No primeiro sentido seria absurdo apresentar a anarquia como um ideal aos povos cultos. Nem disto absolutamente se poderia cogitar. Mas também no segundo sentido, a anarquia, quando seja um ideal, é seguramente um ideal inatingível. Portanto, de todo o modo, não é a anarquia questão a debater, pois nenhuma significação jamais poderá ter na vida prática dos povos, a menos que se manifeste, em casos individuais, sob a forma monstruosa de propaganda pelo fato, como fenômeno de patologia social. É então com a máxima prudência e comiseração que devem proceder os diferentes governos, tratando-se, como é evidente, da mais terrível e estranha das alucinações. E há seguramente o que recear, pois qualquer um pode ter a sua vida em perigo, e ninguém sabe qual será a primeira vítima; mas o que não poderão estas inexplicáveis manifestações da loucura humana fazer é alterar as instituições, apressando a reorganização da sociedade no sentido da supressão dos governos. Por este lado nada há que recear, pois não se trata de ideias, e só ideias é que poderão exercer influência real sobre a marcha da sociedade e direção dos governos. O anarquismo, não; é um caso de verdadeira loucura política, a mais estranha e incompreensível das vertigens, a mais dolorosa e inexplicável explosão do desespero. Há de passar, pois, sem deixar outra influência, além da piedade que sempre nos devem inspirar todas as manifestações da dor e da aflição, todas as formas da miséria e sofrimento que são a tristíssima e irremediável condição da vida humana.

O mesmo não sucede com o coletivismo. Este é uma doutrina vasta e profunda. Marx é seu pontífice; e a obra deste, *Das Kapital,* que, por seu valor científico, os socialistas costumam colocar acima das obras de Darwin e Spencer, e na qual acredita o próprio Marx "haver atingido os altos luminosos da ciência", é que deve servir como fundamento teórico para a revolução que se prepara. Esta é necessária e inevitável, pensam eles, tendo como causas determinantes: um fato de ordem histórica, os desastres da civilização atual que não conseguiu resolver o problema da felicidade; e um fato de ordem filosófica, a nova doutrina, fundada não já sobre cogitações meramente fantásticas (socialismo romântico), mas precisamente no

estudo experimental das condições econômicas da sociedade (socialismo científico). O que antes de tudo se faz necessário é tornar uma realidade a igualdade econômica, condição da igualdade política, o que só é possível sendo suprimida a propriedade individual, a que deverá suceder a propriedade coletiva, correndo por conta do Estado, isto é, da coletividade, não só a produção, como igualmente a distribuição da riqueza. Cada um é, em relação ao Estado, simples operário, e deverá como tal ocupar o posto que lhe for designado na grande oficina comum, havendo também da riqueza comum a parte necessária a suas despesas particulares, na conformidade de seu esforço e de sua produção. Um novo critério é, pois, apresentado para a apreciação do valor, que deverá ser regulado, não segundo as flutuações da lei da oferta e da demanda, conforme o regime atual, mas rigorosamente na proporção do trabalho.

Desta revolução três serão as consequências principais:

Primeira: ao terceiro estado sucederá, na posse do poder, o quarto estado, isto é, todo o mundo, cessando, por este modo, de vez, a divisão da humanidade em proletários que trabalham e capitalistas que não trabalham (luta das classes).

Segunda: tornar-se-á uma verdade o dogma da igualdade e da fraternidade, isto é, todos se tornarão iguais e irmãos no trabalho.

Terceira: completar-se-á a filosofia da História pela resolução do *determinismo telúrgico* de Montesquieu, Buckle, Metschnikoff, combinado com o *determinismo antropológico* dos etnólogos, em *determinismo econômico*, segundo o qual é da ordem econômica que depende a ordem social e política, devendo por isto ser assegurada a cada um a fácil conquista do pão, de modo a poderem todos, cada um na medida de suas forças, concorrer para a realização do mais alto grau de civilização e cultura.

Tratando-se, porém, de uma revolução, necessário era que se passasse da teoria para a prática. Daí a organização do partido socialista. Lassalle queria-o no sentido nacional e alemão, sendo primeiro unificada e socializada a Alemanha, para depois imitarem-lhe o exemplo todos os outros países. Marx o propôs, desde logo, no sentido internacional e cosmopolita. A divergência não é radical e o partido já existia de fato, não só na Alemanha, como na Inglaterra, na França, na Itália, na Áustria, na Rússia, em todos os países da Europa. Os novos revolucionários apenas

lhe trouxeram uma orientação mais robusta, originada, como acreditam, da inspiração da ciência. A agitação foi enorme. Um geral estremecimento se fez sentir na sociedade européia, percebendo-se que um espírito novo havia invadido a alma do proletariado. Sabe-se que o proletariado é a grande massa, a grande maioria, o que quer dizer que é de seu lado que está a força, pelo que não lhe será difícil chamar a si o poder. Mas isto é o que não será possível sem lutas. Ora, a reforma de que cogitam presentemente os socialistas é ainda mais radical e profunda do que a que pregavam os publicistas revolucionários da França no século dezoito. O plano é mais vasto, as aspirações não menos elevadas, e sem dúvida muito mais poderosos os interesses em jogo, pelo que não é para esperar que sejam menos terríveis e menos dolorosas as consequências. A revolução francesa dá, pois, uma ideia precisa do que poderia ser, em nossos dias, uma revolução no sentido do socialismo. Seria sem dúvida um cataclismo, a comoção mais formidável por que já passou talvez a humanidade; e por isto não sem terror foi que os diferentes governos ouviram o grito revolucionário de Marx: *Proletários de todos os países do mundo, uni-vos!*

Todavia na nova doutrina o que está feito é unicamente a crítica do regímen atual, no qual se pretende mostrar que tudo é mau e imprestável. Neste sentido é Marx inexorável e é a ele, pensa Leroy-Beaulieu e com este, Garofalo, que se poderia rigorosamente aplicar a resposta de Mefistófeles a Fausto: *Ich bin der geist der stets verneint* (Eu sou o espírito da negação, eu sou o espírito que sempre nega). Nada há, porém, de sólido, nada há de positivo e real no que diz respeito à reconstrução almejada. A ordem social atual deve ser destruída – diz Marx; e com ele estão neste ponto de acordo todos os socialistas; mas se se trata de saber como devem ser reconstruídas as sociedades futuras, dificilmente se encontrarão dous que pensem do mesmo modo.

Destruir, destruir – eis o programa. Mas como reconstruir? É o que os socialistas não nos explicam. Entretanto, é certo que o regímen atual é o produto de um desenvolvimento mental e moral que abrange todo o curso da história da humanidade. Como querer assim destruir uma obra que é o trabalho de muitos séculos de lutas e sofrimentos, sem ao menos serem apresentadas as bases da reconstrução?

Enrico Ferri procura justificar, por este lado, a causa dos socialistas nestes termos:

"Em matéria de construções sociais artificiais, os socialistas poderiam dizer aos individualistas: que aquele que nunca pecou atire a primeira pedra."

"A verdadeira resposta é outra. O socialismo científico representa uma fase muito mais adiantada das ideias socialistas; ele está de completo acordo com a ciência positiva moderna e de todo abandonou a ideia fantástica de profetizar desde já o que será a sociedade humana na nova organização coletivista."

"O que o socialismo científico pode afirmar, e o que afirma, com segurança matemática, é que a corrente, a trajetória da evolução humana está, no sentido geral, indicada e prevista pelo socialismo, isto é, no sentido de uma preponderância contínua, progressiva, dos interesses e da utilidade da espécie sobre os interesses e a utilidade do indivíduo – e por conseguinte no sentido de uma socialização da vida econômica e, por ele, da vida jurídica, moral e política."

"Quanto aos detalhes do novo edifício social não podemos prevê-los, precisamente porque o novo edifício social será, e é, um produto natural e espontâneo da evolução humana, que está já em via de formação, cujas linhas gerais se desenham, já, e não por uma construção artificial imaginada por um *utopista* ou um *metafísico*."

Como se vê, o ilustre escritor confunde *utopista* com *metafísico*, o que só por si é bastante para mostrar quanto se deixou absorver pelo preconceito da época, isto é, pelo prejuízo anti-religioso ou materialista. Que estranha aberração, que extraordinária influência chegou o materialismo a exercer sabre o espírito moderno? Tudo o que não é material, tudo o que tende à concepção de um ideal superior, é falso. Não é já isto uma demonstração por absurdo da improcedência radical do materialismo? Mas o que importa considerar é que Ferri francamente confessa não lhe ser possível prever quais as bases da futura reorganização das sociedades. Assim todos os partidários do chamado socialismo científico. Mas isto não importa. A organização atual não presta; e é o que basta para que deva ser destruída. Destruamo-la, pois, dizem eles. O mais virá depois e por evolução necessária e inevitável. Os revolucionários de 89 em França previram a conven-

ção, o diretório, o consulado, o império? Certamente que não. Mas nunca desanimaram pela incerteza do futuro. Pelo contrário, inflamava-os a convicção de que "nunca se vai tão longe, como quando não se sabe até onde se tem de ir". Assim também não poderão atualmente os socialistas prever o que sairá da nova revolução. Mas não devem, por isto, desistir do propósito de melhorar as condições da humanidade; isto, por mais doloroso que deva ser "o parto da sociedade nova".

III

INEFICÁCIA DESTAS TRÊS PRINCIPAIS TENTATIVAS DE SOLUÇÃO

Destas três tentativas de solução para o complicado problema da reorganização das sociedades, a mais ambiciosa é, sem dúvida, a de Augusto Comte. Basta saber que aí se pretende partir da ciência, ao mesmo tempo que só se pretende falar em nome da ciência. É a ciência que tudo deve regular; é, pois, pela ciência que devem ser reorganizadas as sociedades. Isto é, de fato, decisivo; e posta assim a cousa em termos abstratos, não há objeção possível a fazer. Mas entremos um pouco no fundo da questão e logo veremos que tudo se desfaz como fumo.

Com efeito, o que vem a ser a ciência, segundo Augusto Comte? O positivismo. E o que vem a ser o positivismo? Uma concepção materialista do mundo, sendo aí: 1º) negada a teologia; 2º) suprimida a psicologia, que deverá ficar reduzida à condição de mero capítulo da fisiologia; 3º) transformadas as ciências sociais e políticas em *sociologia*, compreendendo não somente uma estática, como igualmente uma mecânica das sociedades. Como se vê, os termos mesmos da mecânica são empregados para a divisão fundamental da sociologia. É o materialismo fazendo invasão no mundo moral. Entretanto, tratando de lançar os fundamentos do novo edifício social, Augusto Comte começa por fazer a apoteose do regímen católico-feudal, cuja organização é, segundo se deduz das suas próprias reflexões, a obra-prima do espírito humano. Nestas condições escusado é dizer que procura reproduzi-lo, por sua vez, em seu sistema; mas reproduzindo-o exclui,* sistematicamente, o quê? Precisamente as ideias. Ora, as

---

* Incluímos a vírgula.

ideias fundamentais que serviram de base ao regímen católico-feudal, são: Deus e alma. Augusto Comte nega Deus: é o que se deduz do conceito mesmo do positivismo que é a negação da teologia. Augusto Comte nega a alma: é o que se deduz ainda do conceito do positivismo que é também a negação da metafísica. O regímen positivista é, pois, o mesmo regímen católico-feudal, menos as ideias. As leis fundamentais, a hierarquia, a prece, o culto, certos dogmas particulares e até o absolutismo papal, tudo é reproduzido, menos o ideal. Dar-se-á que seja apresentado em lugar das velhas ideias católicas, alguma ideia nova? Sim. Há alguma cousa no positivismo que é apresentada como devendo merecer a nossa adoração. Tal é no mundo a humanidade, e na humanidade a mulher. E é assim que a natureza, toda esta vasta natureza com seus mundos inumeráveis, com sua majestade infinita, é posta inteiramente de lado, para ser transformado em objeto de culto por parte do homem, o quê? O homem mesmo. E tudo isto porque Augusto Comte não quis ou não pôde compreender o mundo senão como produto puramente mecânico, quando, aliás, o que é intuitivo, o que é natural, é que o mundo, como tudo o que existe, só pode existir e ser compreendido como obra da razão. Ora, isto dispensa a crítica. Todavia, vem a propósito perguntar: podia ser mais decisiva a influência do materialismo?

O sistema naturalista de Spencer não é propriamente uma teoria tendente à reorganização das sociedades, mas apenas um esforço para explicar as sociedades tais como existem e já se acham organizadas, fazendo aplicação dos métodos e empregando os processos ordinariamente em voga nas ciências naturais. Não tem, pois, o filósofo intuitos práticos, nem absolutamente o preocupa a ideia de uma reforma radical das sociedades. Seus princípios são em geral conciliáveis com o regime atual dos povos cultos; se bem que não pouco se deixasse também dominar pelo preconceito da época, isto é, pela reação contra as teologias.

Passemos ao socialismo coletivista.

O novo socialismo, querendo distinguir-se essencialmente dos reformadores românticos que sonham com um país imaginário em que todos sejam felizes e bons, adota um qualificativo de efeito, passando a fazer sua propaganda sob o título pomposo de socialismo científico. Ora, dizer hoje ciência é quase a mesma cousa que dizer: materialismo. Melhor

seria, pois, que os socialistas sábios empregassem logo a palavra própria e francamente dissessem: socialismo materialista. Eis como com a máxima precisão e verdade ficariam definidas as cousas.

No século XVIII a França foi o teatro da maior e mais ruidosa propaganda de que há notícia na História no sentido do materialismo. Haviam sido fundadas a física e a química; haviam passado por um desenvolvimento espantoso as ciências matemáticas. Quem não era físico ou químico, quem não era matemático, não era sábio. Deste modo, natural era o esforço para explicar também debaixo do ponto de vista destas ciências, mesmo os fatos de ordem moral. Daí a Enciclopédia, que não foi senão a organização sistemática do materialismo. Era o materialismo dominando tudo, sendo incluída também no sistema a política, de onde resultou que era na concepção materialista do mundo que se procuravam inspirar os publicistas franceses, que logo começaram a clamar pela necessidade de uma reforma radical da sociedade. O resultado foi a revolução francesa.

Agora com o desenvolvimento das ciências naturais um novo impulso é dado ao materialismo, que invade definitivamente a biologia e a antropologia, sendo explicada, por aplicação das teorias de Darwin, a origem dos animais e do homem, como simples efeito de cousas puramente mecânicas. Absolutamente não se pode cogitar de qualquer intuito racional na obra da natureza. E da biologia e da antropologia logo se passa este pensamento para a organização das sociedades, sendo o socialismo transformado em coletivismo pela redução dos homens, com a destruição do individualismo, à condição de simples máquinas produtoras e consumidoras da riqueza, sem que aí absolutamente se possa descobrir lugar para a liberdade. Uma nova escola política surge ameaçadora e terrível; e os publicistas, de novo, como no século XVIII, em França, mas desta vez não somente na França, porém em todos os países cultos do mundo, pregam em altos brados a revolução, sustentando a necessidade da destruição completa da ordem social atualmente estabelecida. Será que o materialismo, sempre que chega a adquirir uma certa preponderância e consegue dominar sobre as massas, traga como consequência necessária a revolução?

Consideremos, para examinar esta questão, um pouco mais de perto, o fundo moral do coletivismo.

O socialismo moderno, não há dúvida, é francamente materialista. A sua concepção fundamental é mesmo a concepção materialista da História. Ora, nos termos do materialismo só há um princípio logicamente concebível em condições de poder ser apresentado como critério das ações: é o interesse. Com efeito, se o mundo é simplesmente uma máquina; se no mundo tudo se explica mecanicamente, e o homem, de seu lado, obedecendo aos mesmos princípios, não é senão igualmente uma máquina que de todo se desfaz com a morte, o que é lógico, o que é racional, é que cada um viva o mais e o melhor que for possível, sem cogitar de outra cousa, a não ser de seu próprio interesse. Que importa a mim o grande todo, se a minha existência é apenas de um momento, nem eu faço parte, como elemento indestrutível, da evolução universal, tendendo com o cosmos e seus mundos, com a natureza e suas forças, à realização de uma mesma eterna finalidade? Se o mundo é uma máquina onde domina a força e da qual totalmente se exclui qualquer intuito moral, o que é lógico e natural é que nesta máquina cada um se esforce de representar o primeiro papel. Faz-se para isto preciso perseguir a uns, aniquilar a outros, exercer sobre todos a mais violenta pressão? Que importa tudo isto, se tudo para cada um termina na morte, nem há nenhuma concepção verdadeiramente racional da responsabilidade? A força é o princípio supremo; portanto o que sobretudo importa é trabalhar pela maior expansão da força; de onde se segue que o dever de cada um é esforçar-se por seu próprio interesse, é procurar dominar sobre todos e sobre tudo. Ora, o resultado de tal concepção, sendo aplicada ao governo das sociedades, só pode ser a guerra. É a afirmação e realização do *homo hominis lupus* de Hobbes.

É certo que os materialistas, sentindo os perigos e sobretudo a grosseria e brutalidade feroz deste ponto de vista, procuram disfarçar o negrume do quadro, transportando o interesse, do ponto de vista individual para o ponto de vista coletivo. Sim, dizem eles, é de fato o interesse o fundamento da moral; mas o interesse deve ser interpretado, não no sentido individual, mas no sentido coletivo. E os socialistas, particularmente, dão a esta ideia uma forma mais precisa, afirmando: o indivíduo é para a sociedade, e tudo deve, pois, ser regulado no que tem relação com a conduta geral, de modo a concorrer cada um, com toda a sua atividade e em todas as condições, para o bem-estar da coletividade.

Em primeiro lugar, esta transposição da noção do interesse, do ponto de vista individual para o ponto de vista coletivo, não se pode dar sem a intervenção de um princípio superior, de onde resulta que os materialistas, sustentando ou defendendo o interesse coletivo, estão manifestamente em contradição com os seus princípios fundamentais. Já nisto vai a confissão e o reconhecimento da ineficácia ou improcedência radical do materialismo. Depois, por que é que eu devo respeitar o direito dos outros, por que é que eu devo proceder, sempre e em tudo, de modo a concorrer invariavelmente para o bem-estar e progresso de todos? O meu interesse por si só não explica isto. O princípio da organização social depende, pois, de ideias que o materialismo é impotente para conceber e jamais poderá explicar. É o que os socialistas da escola positiva e científica não querem compreender e por isto insistem no velho tema da concepção materialista da História. E nisto estão de acordo com a ciência moderna, acreditam, no que ela possui de mais elevado: "estão de acordo com Edgar e Bruno Bauer, com Strauss, Feuerbach e Renan", diz Charles Grad, pois o que pretendem tornar uma realidade, não é senão a aplicação prática do ateísmo que é sustentado por estes, como tantos outros autores modernos. Ora, Bebel dizia aos seus companheiros socialistas: "Toda a ciência moderna trabalha por nossas mãos." E efetivamente assim é, sendo que os sábios ensinam, mas os operários é que praticam a ciência, dirigindo nas oficinas o manejo das máquinas. Por que, pois, hão de ficar reduzidos à condição de miseráveis escravos, quando a ciência a cujo serviço se acham, se por um lado transforma as indústrias, ao mesmo tempo proclama, por outro, que tudo é matéria, nem há outro princípio a respeitar, além da força? Para que sofrer quando a lei é lutar e vencer, sendo apregoada pelo grande Darwin a vitória do mais forte como condição do progresso? Não se compreende a permanência num tal estado de humilhação e fraqueza. É preciso reagir, é preciso conquistar o poder. Reação, reação – eis, pois, o grito que irrompe naturalmente de todas as corporações operárias. E dados os precedentes da atual situação moral dos espíritos, outra cousa não era permitido esperar. Não sem razão é, pois, que Charles Grad observa: "Não são decretos policiais, não são instituições de previdência ou caixas obrigatórias de socorros que hão de conter a propaganda pelo estabelecimento do Estado coletivista e ateu, destruidor da propriedade individual, da família e da pátria. Para

vencer o mal, seria preciso renunciar ao materialismo da vida, chaga profunda de nossa sociedade atual e cujo contágio se estendeu das classes que estão no gozo da riqueza, à massa do mundo operário."[14]

IV
MEU PONTO DE VISTA

É uma verdade incontestável: no estado atual da civilização domina a mais feroz injustiça. O materialismo definitivamente estabeleceu o seu domínio, e, com o desaparecimento do sentimento moral, de todo foi eliminada da sociedade a verdadeira noção da piedade, chegando a própria religião a se transformar em mercantilismo grosseiro e insaciável. O homem vale somente na proporção do que possui; e na família, o amor; no Estado, a justiça; na humanidade, a moral: e mais do que isto, a indagação da verdade, o sentimento da dignidade humana, e até nas diferentes religiões, o exercício do próprio culto, tudo é regulado exclusivamente pelo interesse. Uma divisão fundamental logo se estabelece na sociedade entre grandes e pequenos, entre poderosos e miseráveis. Uns, em pequeno número, dispõem de tudo, acumularam fortunas colossais, fizeram, por assim dizer, o monopólio da natureza, e não precisam de trabalhar para viver. Outros são reduzidos a trabalhar como máquinas, para poderem sustentar a si e aos seus, e neste trabalho insano a que são obrigados na indústria dos capitalistas, nem sequer dispõem de tempo para extasiar-se também diante das maravilhas da natureza. Tornam-se por fim insensíveis aos gozos da arte e à inspiração da ciência e voltam à condição de brutos. Outros nem sequer encontram em que trabalhar e fazem-se ladrões ou morrem de fome. Entretanto o que é natural é que todos possam viver, e para isto o que, antes de tudo, é preciso é que cada um tenha o que comer. Uma reforma, pois, se faz necessária, sendo constituída a sociedade de modo a ser assegurada a cada um, como querem os socialistas, a fácil conquista do pão; mas isto é o que só deve e só pode ser feito em nome de um grande princípio, em nome de uma grande ideia moral capaz de regenerar o mundo.

---

14 Charles Grad – *Le peuple allemand*, cap. XI.

É o que não compreenderam ainda os socialistas. Por isto argumentam assim: o homem, antes de tudo, precisa de pão para comer; sucede, porém, que o pão pertence aos ricos e estes não o dão, nem querem dar aos miseráveis. Necessário é, pois, que o tomemos à força. E nisto estão os socialistas perfeitamente de acordo com os seus princípios, desde que é da noção do interesse que se deve partir para a reforma da sociedade. É a lógica do interesse, a lógica do materialismo.

O interesse justifica a luta pelo pão, em nome da qual reclamam os socialistas a reforma da sociedade; mas o que não se justifica, nem explica, é o interesse mesmo, elevado à categoria de princípio soberano da moral. É preciso partir de mais alto e submeter a exame mais profundo a verdadeira significação da natureza humana. Não basta reclamar cada um o seu quinhão no banquete da vida e para isto seria de todo ineficaz e negativo o resultado da guerra de morte que se prega contra os ricos. É preciso que se explique aos ricos que aqueles que possuem muito, devem condoer-se da miséria dos que não possuem nada; que os que possuem demais, devem dividir com os pobres o excesso de sua fortuna; que finalmente ninguém deve, nem tem o direito de acumular mais do que é necessário para a satisfação de suas necessidades, não se compreendendo, nem tendo justificação, que um só homem chegue, por exemplo, a acumular uma fortuna de oitenta milhões, quando sucede que ainda mesmo que venha a viver mais de um século, e chegue a gastar dous ou três contos de réis por dia, não poderá consumir toda essa fortuna. Uma grande fortuna acumulada nas mãos de um só é um mal, para o próprio que a possui, pois, entregando-se, como é natural, a gozos excessivos, termina por consumir a própria existência. É o que se poderia chamar o aniquilamento por hipertrofia da riqueza. É que a natureza vingadora não tolera excessos. E isto já tem, de fato, sucedido. Entretanto há tanta gente que não possui um ceitil, e diariamente se dá, nas grandes capitais, o espetáculo vergonhoso para a civilização, de morte pela fome!...

Tudo isto prova evidentemente que a sociedade deve ser reformada. Sim, a sociedade deve ser reformada, e a paz e a fraternidade, que são o sonho de todos, se devem estabelecer entre os homens, assegurando-se a cada um, na comunhão social, o pão de cada dia; mas isto, não pela luta e pelo ódio, o que em si mesmo envolve uma contradição nos termos, mas pela convicção e o amor.

Ao socialismo científico, aliás justo na parte referente à crítica da organização das sociedades atuais falta, pois, o elemento reconstrutor, um ideal poderoso e fecundo, capaz de fazer, por sua influência renovadora, de toda a humanidade um só corpo. Eis a razão por que, de doutrina regeneradora que devia ser, logo se transforma o socialismo em sistema organizado de luta pela comida. Ora, luta pela comida é luta de animais. Homens só lutam, ou pelo menos só devem lutar, por ideias. É justo que se trabalhe e combata, por maneira que os governos sejam constituídos, de modo que na sociedade ninguém pereça de fome. Mas o que não se compreende, nem explica é que para isto primeiramente se procure transformar a vida dos povos em lutas de lobos esfaimados. A questão deve ser resolvida. Sobre isto não pode haver dúvida; mas para isto não basta como ideal o interesse; é preciso que sejam, antes de qualquer outra cousa, reabilitadas as condições morais da humanidade. Nem é suficiente dizer: não basta o interesse. É mister acrescentar: o interesse seria de resultado inteiramente negativo, e elevado à altura de princípio regulador das ações, traria fatalmente como consequência o aniquilamento da vida moral, a morte do espírito. Com efeito, o interesse não une, separa. Só uma ideia poderosa e fecunda, só uma grande ideia moral é que pode servir de princípio de união entre os homens. Todas as lutas, todas as divisões, todas as misérias da vida resultam de interesses. É certo que também se luta por ideias, e as lutas por ideias é que são mesmo as lutas mais formidáveis, mas isto somente quando ideias antagônicas se chocam. Porém aqui o fim é sempre coletivo, e o resultado, em benefício da espécie; e, restabelecida a harmonia na sociedade, logo que a concórdia se faz nas consciências, sente-se que a sociedade se tornou melhor e mais elevada. O interesse, pelo contrário, tornando-se idêntico, como exclusivo que é, levanta conflitos. Não há luta mais feroz do que a de indivíduos que disputam a posse exclusiva do mesmo objeto. Não há amizade mais profunda, afeição mais elevada e mais nobre do que a de homens que se congregam pela identidade na convicção.

É, entretanto, o interesse o único princípio dominante hoje, sendo que é, de fato, pelo interesse, e somente pelo interesse, que se resolvem todas as questões, não só no que diz respeito às relações de indivíduo a indivíduo, como no que diz respeito às relações de estado

a estado ou de nação a nação. De modo que nas relações individuais, como nas relações do Estado ou da humanidade, é o interesse o princípio supremo. Ora, na luta dos interesses vence naturalmente quem dispõe de mais força; ou a força se manifeste pelo poder da musculatura nas lutas individuais em combate corpo-a-corpo, ou pela voz do canhão ou estrondear da fuzilaria nas guerras internacionais ou civis; ou ainda se manifeste como astúcia no maquiavelismo elegante dos exploradores políticos e industriais; ou nas manobras e infâmias dos partidários do lucro a todo o transe, em disputa gananciosa e sórdida. Por isto, ao lado do interesse como princípio, logo se coloca a força como instrumento; e da combinação destes dous elementos como forças motoras da sociedade, o resultado não podia deixar de ser isto mesmo que, ao presente, por toda a parte se vê: a sociedade transformada em jogo perpétuo de explorações desumanas, cada um esforçando-se por enganar a todos os outros, e todos sentindo-se mal, profundamente mal na coletividade; a virtude rebaixada à condição de simples convencionalismo tradicional; a compaixão eliminada, a caridade suprimida, a sinceridade tida na conta de teimosia banal ou carrancismo atávico; a honestidade considerada como efeito de timidez ou inépcia; a astúcia, a velhacaria, a deslealdade, apontadas como prova de habilidade ou sabedoria. E nesta atmosfera asfixiante em que a civilização, com a corrupção que vai fundo lavrando por toda a parte, mistura o ruído da indústria e as maravilhas da ciência, os leprosos, os mendigos, os miseráveis de toda a sorte, para os quais já não há compaixão, nem piedade, estão constantemente a clamar, a clamar desesperadamente contra a fatalidade do destino. E de par com tudo isto, a luta continua feroz, desesperada, brutal, sendo cada vez mais violento o choque dos interesses opostos, sendo cada vez mais nula a influência do sentimento moral, transformando-se verdadeiramente o homem em lobo do homem.

Diante deste quadro sombrio, dúvidas cada vez mais acerbas oprimem o espírito dos pensadores, ao mesmo tempo que a multidão se apavora, como pressentindo a aproximação de um perigo que ameaça tragar a civilização! Sente-se que para todos começa a faltar o terreno debaixo dos pés. Não obstante, continuando sempre em sua carreira vertiginosa, os triunfadores do dia, de momento a momento, se voltam para a multidão,

bradando: – Não temais. Tudo isto é o cansaço da civilização, tudo isto é o ruído mesmo da civilização em ação. Mas a confusão faz-se cada vez maior, o número de descontentes torna-se legião e de toda a parte começa a soprar com violência o vento da revolução. E nesta confusão assombrosa, se o interesse torna-se o único critério das ações, e a corrupção, feita avalanche, tudo envolve em suas manobras insaciáveis, o que unicamente importa para cada um é vencer. Vença, pois, quem puder – é o conselho da experiência neste verdadeiro naufrágio da humanidade. Demais, da vitória do mais forte resulta o progresso da totalidade – tal é, com relação às sociedades, a significação da lei da seleção natural conforme o pensamento fundamental do darwinismo. Mas se a questão é vencer, pouco importam os meios; e deste modo em nada é para estranhar que do seio da civilização atual, como um protesto contra o contraste que se estabelece entre a soberania de uns e a miséria de outros – a grande maioria – surja como uma espécie de histerismo do desespero, esta monstruosidade a que se dá o nome de *propaganda pelo fato,* esta loucura incompreensível a que se dá o nome de *anarquismo*.

Eis aqui em que termos se apresenta perante o mundo o célebre agitador russo, Bakunine:

"A ação socialista não poderá deixar de ser revolucionária; é preciso agir, não raciocinar; demolir, não tentar reformar, porque o que antes de tudo se impõe é a *pandestruição*.

"Será preciso destruir todas as instituições atuais, Estado, Igreja, Fórum-jurídico, Banco, Universidade, Exército e Polícia que não são senão fortalezas do privilégio contra o proletariado.

"Um meio particularmente eficaz é queimar todos os papéis para suprimir a família e a propriedade até no elemento jurídico de sua existência.

"A obra é colossal, mas será realizada; a miséria crescente aumenta sempre o exército dos descontentes que se trata de transformar em revolucionários instintivos, cousa tanto mais fácil quanto a Revolução mesma não é senão o desenvolvimento dos instintos populares."[15]

15 Citado por Benoit Malon – *Socialisme intégral,* vol. I, cap. IV.

Mas isto é um horror, dirão todos. Sim, é um horror; mas por mais horrível que seja tal doutrina, não é somente uma doutrina, é um fato. Já não se escreve somente, pratica-se a anarquia. Não há muito caiu Sadi Carnot; logo em seguida Cánovas del Castilho; e ainda agora nos anuncia o telégrafo o assassinato da imperatriz da Áustria.

Não poderá vir daí, bem se sabe, a ruína dos governos e destruição da sociedade. Por este lado não há perigo, é de crer; mas estas manifestações de extrema demência, ou mais precisamente, estas estranhas revoltas do que se poderia chamar a loucura do sofrimento, são um fato decisivo como prova do abatimento moral a que finalmente chegou a sociedade moderna. Efetivamente a sociedade atual é um caos. Calou-se de todo a voz da consciência, e a natureza fazendo-se exclusivamente de pedra, com ela se tornou implacável o homem. Não há senão forças na natureza, não há senão interesses na sociedade. E, negada com a consciência a justiça na natureza, logo foi também com a liberdade negada a responsabilidade no homem, de onde para este sobreveio o direito de transformar-se em fera. Ora, é para admirar, nestas condições, que tudo se anarquize, e o crime campeie ovante, e a corrupção se estabeleça por toda a parte como soberana universal, enquanto os partidários da supremacia da força representada no capital e no poder vão sempre avançando, vendo por toda a parte ruínas e misérias, mas gritando sempre: civilização, civilização?...

Mas de onde vem tudo isto? – perguntar-me-ão; qual a causa, qual o motivo real de tanta confusão e desordem? Qual a causa? Eis aqui, ouvi: toda essa confusão e desordem da sociedade contemporânea, a ignorância de nosso destino moral, o esquecimento de nossos deveres para com os sofrimentos de nossos semelhantes; perdidas com o predomínio absoluto das preocupações egoísticas as fontes vivas da simpatia; aniquilado com a morte das religiões o verdadeiro sentimento da solidariedade humana; todo este desesperador estado de cousas, tudo isto não é senão o produto inevitável, a consequência necessária, fatal da impiedade moderna, o resultado prático da vitória do materialismo, do qual só pode logicamente ser deduzido, como critério das ações, o interesse. As religiões que nos foram legadas pela antiguidade morreram. Tal foi o efeito gradativo da renovação intelectual que se fez após a descoberta da imprensa. Esta foi a causa real e ponto de partida de toda a transforma-

ção hodierna. Veio primeiro a Renascença e como consequência desta, a Reforma. Veio depois o livre pensamento e como consequência deste, a Revolução. Com esta a Igreja, já profundamente abalada pela Reforma, perdeu de todo a sua autoridade moral; e começou então o domínio do materialismo. Mas o materialismo, já o vimos, é praticamente o interesse, e o interesse dominando é a corrupção e a guerra. Ora, tendo sido esta a marcha dos fatos, podia presentemente ser outra, a não ser isto mesmo que se vê, a situação dos homens e das cousas, em face da sucessão natural dos acontecimentos?

São graves, gravíssimas as condições atuais da humanidade; e para solução de uma situação tão angustiosa e terrível, indispensável se faz a reforma da sociedade. Mas esta só poderá ser definitiva e completa, só poderá ser verdadeiramente eficaz, pelo estabelecimento de uma religião nova em conformidade com as inspirações da ciência e que seja de natureza a poder satisfazer a todas as necessidades d'alma.

O ponto de vista dos socialistas é: a questão social deve ser resolvida politicamente, em nome do interresse.

O meu ponto de vista é: a questão social deve ser resolvida religiosamente, em nome de uma ideia.

Uma grande ideia, um grande princípio moral – eis, pois, qual deve ser o ponto de partida para a reforma das sociedades, reforma sobretudo nos caracteres, reforma sobretudo moral. Onde é, porém, que deve ser procurado esse princípio? A resposta só pode ser esta: na filosofia. E efetivamente é só pela filosofia que poderão ser resolvidas as dificuldades da civilização contemporânea. Foi o que eu compreendi; e foi por que esta compreensão terminou por se transformar em convicção profunda e insuperável que tomei a resolução de escrever esta obra, concorrendo assim também com a minha pequena pedra para a construção do edifício do futuro.

Considerando, porém, as dúvidas tremendas que de toda a parte se levantam e o ceticismo intransigente que é o característico essencial do espírito moderno, necessário é que eu parta de um fato absolutamente indubitável, de um fato incontestavelmente positivo e real.

Este fato – ei-lo: é a existência mesma do mundo. Contestá-lo, seria absurdo ou loucura. Filósofos, entretanto, tem havido que já o hão

posto em dúvida; mas estes mesmos demonstram por seu procedimento na prática e isto a cada momento, que da existência do mundo têm absoluta certeza.

Quereis, não obstante, provas? Sereis cegos, estareis com os ouvidos tapados? Abri os olhos, olhai; destapai os ouvidos, ouvi. Pisamos a terra e respiramos o ar; na atmosfera observamos por toda a parte o curso das nuvens; na terra vemos cair a chuva que desenvolve a vegetação, colhemos o fruto que a árvore produz e perseguimos o animal que vagueia nas selvas, comemos e bebemos. De dia derrama o sol por toda a parte torrentes de luz; à noite observamos no céu a Lua e as estrelas. E os homens passam, as gerações se sucedem; mas a natureza permanece sempre a mesma, inalterável e eterna; e todo o dia surge invariavelmente o mesmo sol no horizonte e brilham toda a noite em quantidade ilimitada as mesmas estrelas no céu. Quereis mais provas? A terra se cobre de vegetação, a vegetação se veste de flores; vem depois o fruto e este fruto é disputado pela variedade inumerável de seres vivos que povoam a Terra. E na Terra está o mar sempre a estremecer e a mugir batendo de encontro aos rochedos; e da Terra montanhas colossais se levantam dominando o espaço, depois todo este monstro que se chama Terra, com todos os seus continentes, com todas as suas montanhas, com todos os seus abismos, indefinidamente se move no espaço, agitando-se, estremecendo, uivando, como se fosse um monstro vivo. Quereis mais provas? A Terra, o Sol, os planetas, tudo isto forma apenas um grupo insignificante no espaço. Existem nas profundezas infinitas do espaço, milhares e milhares de sóis, milhares e milhares de planetas, milhares e milhares de terras.

Reconhecida, porém, a existência do mundo como um fato, uma questão logo se apresenta necessariamente: para que existe o mundo? Tal é a questão fundamental; e é só pela solução desta questão que nos poderemos elevar à compreensão de nosso próprio destino, deduzindo com segurança as leis da conduta, de modo a poder firmar sobre bases seguras, indestrutíveis, os fundamentos de uma organização social verdadeiramente racional e estável. É a questão a cujo estudo dediquei a minha vida. Antes, porém, de entrar precisamente no exame desta questão, indispensável é fazer a história do pensamento moderno, pois é do pensamento moderno que devo partir; é o pensamento moderno que deve servir como ponto de

partida para o desenvolvimento de minhas próprias ideias. Tal é pois o objeto desta segunda parte de meu trabalho: a história da filosofia moderna, a partir de Bacon e Descartes.

Compreende-se que nesta história me limito aos fatos capitais. Não vou, pois, fazer a história da filosofia moderna, de modo completo e detalhadamente, isto é, estudando a obra de todos os autores conhecidos. Isto não só seria uma empresa superior às minhas forças, como, demais, seria inútil para o fim a que me proponho. Quero, sim, tratar, da história da filosofia, mas unicamente considerada esta em seus órgãos mais eminentes, isto é, naqueles que podem ser tidos como representantes das tendências fundamentais do pensamento.

Isto posto, é tempo de entrar em matéria. Mas primeiramente cumpre abrir espaço ainda nesta introdução para outro capítulo, sendo conveniente lançar uma vista geral sobre algumas tentativas curiosas que foram feitas para resolver o problema do universo, especialmente o problema metafísico ou psíquico, um pouco fora da filiação regular dos sistemas, é certo, mas todas mais ou menos na conformidade dos novos processos de verificação e de prova que marcam a transição, da observação meramente especulativa, para o método experimental propriamente dito, isto é, para a observação tendo por base a ciência. Tais são: a frenologia de Gall; a psicologia matemática de Herbart; a psicologia etnográfica de Waitz, Lazarus, Steinthal; a teoria psicofísica de Fechner.

. . . .

Capítulo II

TEORIAS METAFÍSICAS OU PSÍQUICAS

I
ÚLTIMO REFÚGIO DO ESPIRITUALISMO: LEI DO TURBILHÃO VITAL

LANGE considera a questão da alma como o tema favorito do materialismo. Em verdade foi aí que se agitou mais acerba e terrível a luta entre o materialismo e o espiritualismo. Essa luta foi imensa, mas infelizmente o resultado ficou indeciso: nem os espiritualistas conseguiram fazer a luz sobre o problema sempre incompreensível das relações entre o corpo e a alma; nem os materialistas, apesar de seus grandes esforços e dos importantes trabalhos a que deram lugar, conseguiram formular uma explicação ao menos concebível sobre a passagem do movimento para a consciência. Uns e outros só puderam conseguir uma cousa, e não foi essa pequena: mostrar as dificuldades enormes da questão.

A questão da alma, ou mais precisamente, a questão da consciência é sem contestação uma questão da maior gravidade. É só aí que se poderá resolver o problema das relações entre o objeto e o sujeito e tal é, no sentir universal, o problema fundamental da filosofia.

As duas manifestações fundamentais da consciência no seio da natureza, são o sujeito e o objeto e tais são os dous elementos inseparáveis de todo o conhecimento. O objeto manifesta-se como corpo e as suas propriedades são a extensão, a quantidade, a resistência, a figura e todas as demais propriedades dos corpos na natureza. O sujeito manifesta-se como espírito, isto é, como fenômeno psíquico, e as suas propriedades são: a sensibilidade, a percepção, a consciência, etc.

O corpo, senão no exame profundo e complicado de seus elementos, na investigação das razões últimas das cousas, pelo menos no modo comum de julgar as cousas e os fatos, é compreendido de modo claro e preciso. Todos têm uma noção determinada sobre a ideia do corpo e as ciências fisicoquímicas conhecem com precisão as suas relações permanentes e têm a respeito estabelecido numerosíssimas leis. Com relação ao sujeito, porém as dificuldades são muito maiores. Qual é a essência, a natureza íntima da consciência? Como se deve compreender e explicar o sujeito pensante? O que é em si mesmo o princípio consciente em que aparecem todas estas faculdades: a sensibilidade, a atividade, o pensamento? Será uma propriedade do próprio corpo, o resultado de funções especiais, difíceis e muito complicadas da matéria, ou é mister conceber uma substância distinta do corpo, diretora, imaterial e imperecível por natureza, – a alma? Eis a questão.

A) A argumentação espiritualista em geral

Tratemos de expor em resumo os principais argumentos dos representantes contemporâneos da escola espiritualista. Eles costumam resumir deste modo, para poder, discuti-la, a teoria de seus adversários: "Por toda a parte onde se encontra um cérebro, encontra-se um ser pensante, ou pelo menos um ser que tem algum grau de inteligência; por toda a parte onde falta um cérebro, faltam igualmente a inteligência e o pensamento; enfim a inteligência e o cérebro crescem e decrescem na mesma proporção: o que afeta a um, afeta igualmente a outro.

"A idade, a enfermidade, o sexo, etc., têm ao mesmo tempo sobre o cérebro e sobre a inteligência uma influência análoga. Ora, quando uma circunstância produz um efeito por sua presença, suprime-o por sua ausência e modifica-o por suas mudanças, não pode deixar de ser considerada como a verdadeira causa desse efeito. O cérebro reúne estas três condições em relação ao pensamento; logo o cérebro é a causa do pensamento e portanto a alma é uma hipótese desnecessária."[16]

Depois argumentam mais ou menos nestes termos: "É inexato, mesmo dada a hipótese de que sejam verdadeiras as três condições alegadas,

16 Paul Janet – *Le matérialisme contemporain.*

que o fato de ser o cérebro a causa do pensamento seja a única consequência possível. Tanto se davam estas três condições, sendo o cérebro a causa, como sendo o órgão do pensamento." A questão fica, pois, reduzida a estes termos: deve-se em verdade aceitar como fatos incontestáveis e cotidianamente observados: 1º) que a presença do cérebro produz o pensamento; 2º) que a sua ausência o suprime; 3º) que as suas alterações o modificam. Mas estes fatos dar-se-iam do mesmo modo, tanto sendo o cérebro a causa, como sendo apenas o órgão do pensamento.

E neste caso os espiritualistas proclamam: "Não há razão nenhuma em virtude da qual sejamos forçados a admitir a primeira destas duas hipóteses; portanto preferimos a última e estamos de acordo com as nossas ideias."

Tal é a maneira geral por que argumentam os espiritualistas. Depois passam a amplos desenvolvimentos sempre em harmonia com as mesmas premissas e inteiramente dominados pelo velho sistema escolástico que mede o valor de uma doutrina pela extensão do raciocínio e a sua fraqueza pelo número de objeções a vencer. Mas, tratando-se de explicar o que vem a ser a alma, o que vem a ser a consciência, nada adiantam nem os espiritualistas, por um lado, nem os materialistas, por outro. Os espiritualistas limitam-se a dizer: *é espírito*; mas isto ao mesmo tempo que os materialistas afirmam: *é matéria*; tudo sem nenhuma percepção da verdadeira significação do fato, tudo sem nenhuma intuição da verdade ou princípio que semelhantes proposições exprimem. É provável mesmo que tenham a mesma ideia no fundo, não passando os conceitos que pretendem firmar além de simples afirmações sistemáticas que nada representam.

B) O argumento deduzido da lei do turbilhão vital em particular

Há, porém, um fato observado na natureza que é de grande peso para a balança espiritualista: é a lei do *turbilhão vital.* Aqui os espiritualistas se apresentam como revestidos de uma coragem nova, porque pretendem argumentar com os fatos e tendo em vista as leis proclamadas pela ciência. Em verdade o argumento é deduzido das leis da fisiologia e a objeção é da maior gravidade.

Tratemos de dar na medida de nossas forças uma ligeira ideia das leis da assimilação e decomposição nutritivas.

É fato reconhecido por Haeckel, proclamado por Léon Dumon e aceito pelos maiores naturalistas que não há matéria orgânica particular, sendo que as diferenças que se notam entre os seres orgânicos e o mundo inorgânico têm seu fundamento, não na natureza material das substâncias que os compõem, mas somente nos processos segundo os quais estas substâncias entram em combinação. É uma verdade confirmada pela fisiologia moderna e pela química orgânica. Os mesmos elementos constitutivos da matéria inorgânica compõem, embora por combinações diferentes e muito mais complicadas, os corpos orgânicos, de onde a unidade fundamental da natureza orgânica e da natureza inorgânica.

Há, porém, uma diferença radical entre a constituição dos organismos e o mecanismo da matéria inorgânica: é a série de mudanças moleculares a que estão sujeitos os organismos. Tal é o característico essencial dos seres vivos.

A matéria inorgânica é dotada de um estado permanente de repouso interior. Os corpos brutos, os minerais e as pedras, não têm a propriedade de crescer ou aumentar o seu volume, e só o podem fazer quando são reunidos a outros corpos da mesma natureza. Não estão também, como os corpos vivos, sujeitos à morte, a uma dissolução espontânea, e só são destruídos totalmente ou em parte, quando alguma causa exterior obra sobre eles, independentemente da causa de sua existência. As suas moléculas não se renovam.

O corpo vivo, porém, está sujeito a uma série perpétua de movimentos interiores. Há no interior de todo organismo vivo duas correntes de movimentos moleculares, em virtude das quais a substância orgânica é sucessivamente renovada. Pode-se dizer que o ser vivo de dia a dia, de momento a momento, vai perdendo porções de seu corpo que vão sendo substituídas por elementos novos. É daí que vem a necessidade da nutrição.

Vejamos como se passa esse fenômeno.

Estudando as diversas funções da vida animal, vê-se claramente que é uma condição *sine qua non* de todo organismo vivo atrair continuamente a seu interior matérias externas, e tal é, pode-se mesmo dizer, a lei fundamental de todo o processo fisiológico. Estas matérias externas, assim introduzidas no interior da economia animal, servem não somente para dar lugar ao fenômeno da combustão respiratória que se opera incessan-

temente no interior de todo ser animado, mas também e principalmente para a formação da própria substância de que se compõe o corpo vivo.

São conhecidos os elementos constitutivos dos materiais primários do organismo. Consulte-se qualquer tratado de fisiologia; ver-se-á que esses elementos são: o azoto, o hidrogênio, o oxigênio, o carbono e também, principalmente para a constituição da substância de certos órgãos e de certos humores, o enxofre, o fósforo, o cálcio e outros corpos simples.

Os animais, diz Milne Eduards, não possuem a faculdade de determinar a combinação destes diversos elementos químicos, de maneira a poderem produzir os princípios compostos de que deve ser formado o organismo. Não é simplesmente por introduzir azoto, hidrogênio, etc., em seu corpo, que um animal pode satisfazer as suas necessidades nutritivas; mas introduzindo essas matérias no seu interior, acontece que elas por si mesmas têm o poder de formar certas combinações, de maneira a produzir os elementos que devem entrar como partes constitutivas na economia do organismo. É o que dá lugar ao fenômeno da combustão respiratória já mencionado e cujo principal agente é o oxigênio que os animais encontram com muita abundância na atmosfera.

Todo esse complicadíssimo processo dá lugar a uma série de fenômenos fisiológicos importantíssimos e são estes os meios de que se serve a natureza para a realização das funções nutritivas, base de toda a vida. Tais são: a absorção, a digestão, a respiração e por fim a assimilação; sendo que tudo tem por fim a reconstrução do organismo.

Há no fundo mesmo do organismo e nas suas relações com o mundo exterior um movimento perpétuo cujo fim é a absorção na economia animal, de certas matérias que são tiradas da natureza e de que grande parte é introduzida na profundeza dos tecidos cujo conjunto constitui o corpo. Quanto ao modo por que se efetua esta operação, nada se sabe de positivo.

É sabido, porém, que os diversos elementos nutritivos introduzidos na economia do organismo se misturam com o sangue, tornando-se partes constitutivas do mesmo. Em seguida, esse líquido que, como se vê, assume proporções de primeira ordem no mecanismo da vida, elaborado por processos ainda desconhecidos da ciência, é levado às diversas partes do corpo em virtude do movimento circulatório de que é dotado, e em

todas elas vai deixando as moléculas que lhes são necessárias: desde então é às mesmas moléculas comunicada a força vital de que é dotado o organismo. Quanto, porém, ao modo por que são essas moléculas extraídas dos vasos sanguíneos para serem introduzidas nos tecidos orgânicos, nenhuma observação proveitosa foi ainda possível fazer, como reconhecem todos os fisiologistas. Mas o que é fora de dúvida é que essa introdução de moléculas novas no fundo do organismo, à proporção que vão sendo eliminadas as velhas, é fato incontestável e que pode mesmo ser considerado como a lei fundamental da vida, sendo que, acontecendo por qualquer circunstância, que não possa operar-se, a morte será inevitável: tal é, com efeito, o desenlace que nos é oferecido pelo doloroso espetáculo da fome.

Ao mesmo tempo, porém, que se passa no seio do organismo este vasto e complicado movimento no sentido de introduzir moléculas novas na economia animal para reconstrução dos tecidos orgânicos, outro movimento paralelo e não menos essencial se opera também incessantemente e em sentido contrário. Quer dizer: vão sendo eliminadas as moléculas já servidas, de onde se vê que há ao mesmo tempo e de modo permanente, uma decomposição e uma reconstrução sucessiva dos elementos componentes do organismo vivo. É a lei: – *enquanto as partes vivas se apropriam de moléculas novas por meio das funções nutritivas e as incorporam à sua substância, faz-se ao mesmo tempo e nas mesmas partes um movimento de decomposição que produz o resultado contrário, isto é, a separação de uma porção dos tecidos orgânicos e a sua expulsão para fora do organismo.*[17] É nisto que consistem a assimilação e a decomposição nutritivas.

A assimilação tem dous meios preliminares para efetuar-se: a absorção e a digestão. A decomposição tem também outros dous: a exalação e a secreção.

Note-se que há uma perfeita analogia da absorção e da digestão para a exalação e a secreção. Pode-se mesmo e rigorosamente estabelecer esta proporção: a absorção está para a digestão, assim como a exalação está para a secreção. Com efeito, a absorção tem lugar sem que se operem modificações químicas nos elementos em que funciona: é um trabalho puramente físico. A digestão, porém, separa umas matérias de outras,

17 Milne Eduards – *Zoologie*.

submete-as a um complicadíssimo processo de decomposição, e operando sobre elas modificações permanentes, prepara-as de maneira a lhes dar a forma mais conveniente, antes de fazê-las entrar no interior da economia: é um trabalho químico.

A mesma relação há entre a exalação e a secreção. A exalação é simplesmente uma consequência da permeabilidade dos tecidos e pode operar-se em todos os pontos: não muda a natureza dos fluidos que expele para fora do organismo, sendo assim, do mesmo modo que a absorção, um fenômeno puramente físico. Com relação, porém, à secreção, tudo se passa de modo contrário: a secreção não consiste simplesmente na expulsão para fora do organismo, de líquidos desnecessários: faz-se no sangue escolha de alguns princípios de preferência a outros, faz-se separação nas partes vivas componentes do organismo é dá-se nascimento a humores particulares. Daí a necessidade que tem a secreção de órgãos determinados para que se possa efetuar, estando, portanto, como se vê, para com a exalação, na mesma proporção em que estão a digestão e a absorção.

A ciência não somente conhece esse duplo movimento de decomposição e reconstrução molecular nos organismos vivos, como mesmo tem observado e estudado os processos por meio dos quais se efetua o mesmo movimento. Era o que se fazia necessário mostrar, apresentando o resultado dos estudos feitos pelos fisiologistas em relação ao mecanismo da nutrição. Há, pois, no homem, como em todo ser vivo duas correntes opostas de movimentos moleculares cuja suspensão produzirá necessariamente a morte: por tal modo são elas necessárias e fundamentais. Uma dá em resultado a expulsão para fora da economia de certas partes do organismo que se vão sucessivamente decompondo; a outra tem por fim a introdução de moléculas novas na profundeza dos tecidos orgânicos.

É o que se chama propriamente o *turbilhão vital*.

O resultado inevitável desse duplo movimento molecular é a renovação sucessiva dos materiais componentes do organismo vivo. Há no organismo uma troca perpétua de moléculas, de maneira que depois de certo espaço de tempo, nenhum ser vivo conterá em seu corpo uma só das partículas de que antes era ele composto.

É o que se tornou evidente depois das notáveis experiências feitas por Flourens sobre os ossos. Com efeito, se os ossos se renovam como

provou esse notável fisiologista com mais razão se devem também renovar as partes moles e líquidas do organismo. Tudo muda, pois, de momento a momento na substância dos organismos, e o homem, como todo ser vivo, não é mais que um simples ponto através do qual passa uma série indefinida de movimentos moleculares.

Isto se demonstra pela ciência e o fato é em verdade incontestável; mas se assim é, perguntam com razão os espiritualistas, como se poderá conciliar a identidade pessoal do indivíduo com a variabilidade perpétua do corpo organizado no homem?

Eis aqui como se exprime sobre este ponto o ilustre Paul Janet: "Pode-se dizer que nem tudo muda no corpo vivo, que há aí alguma cousa imutável que é o fundamento da individualidade e da identidade. Quem nos pode garantir que o cérebro inteiro se renova continuamente, que não há nele um último fundo onde a mudança não pode penetrar? É isto uma hipótese tanto mais plausível quanto é certo que não vemos o renovamento da matéria cerebral. Eu respondo primeiramente que isto não é indicado por nenhuma observação, que seria uma pura hipótese, como a alma mesma que vós, materialistas, chamais também uma hipótese. Nada há, pois, aí que seja para vós uma vantagem sob o ponto de vista da observação, quando vossa pretensão é justamente fundar-vos sobre a observação. Em segundo lugar, essa matéria imutável, oculta no fundo da matéria móvel e visível, esta matéria hipotética que constituiria o ser individual e idêntico, é organizada ou não? Se é organizada, como escapará às leis da matéria organizada e portanto à mutação, isto é, à mudança das partes, ou melhor, ao movimento? Será imutável? Será inorgânica? Mas onde já se viu que a matéria inorgânica pudesse pensar? A experiência só nos apresenta o pensamento ligado à matéria organizada. Logo, essa matéria que pensasse não seria semelhante, nem à matéria inorgânica, nem à matéria organizada, isto é, às duas únicas espécies de matéria que conhecemos. É, pois, uma matéria que escapa à experiência e que por consequência cai sob a mesma objeção que fazeis à alma. É uma hipótese gratuita pedida pelas necessidades de vossa causa, mas em parte alguma indicada pelos fatos."[18]

---

18 Paul Janet – *obr. cit.*

A conclusão é fácil: deve haver dentro do organismo do homem um elemento especial e distinto da matéria, persistente, imutável, que seja o fundamento da individualidade e da identidade pessoal: esse elemento é a alma, o espírito do homem.

C) Improcedência da dedução espiritualista

O fato do turbilhão vital é verdadeiro e a objeção contra as pretensões do materialismo no sentido de querer tudo explicar exclusivamente pela matéria, é irrefutável; mas a conclusão a tirar-se não é propriamente a dedução espiritualista. Que o materialismo não explica tudo, é inegável, nem para isto se faz necessário recorrer ao fato do turbilhão vital, basta considerar que a matéria por si só não explica, nem explicará jamais a consciência. Com efeito, o conceito natural da matéria é este: *tudo o que ocupa o espaço*. E não há esforço de imaginação que nos leve a conceber por meio deste conceito a mais simples manifestação psicológica. Mas nada disto autoriza a dedução da alma ou do espírito no sentido do espiritualismo como força independente e separada da matéria, ou antes, como princípio estranho à natureza. O que estamos autorizados a estabelecer e tudo leva a acreditar é que matéria e espírito são em verdade e rigorosamente princípios irredutíveis; mas devem ser compreendidos não como duas cousas distintas, mas apenas como as duas faces opostas, mas inseparáveis de uma só e mesma cousa. Pode-se determinar ainda com mais precisão estes conceitos afirmando que a matéria e o espírito são as duas faces objetiva e subjetiva da força.

Mas com a morte do indivíduo, cumpre desde logo acentuar, extingue-se o espírito, isto é, a parte psíquica do organismo? Por certo que não, porque tudo o que existe é eterno. O que passa, o que muda é a forma; mas o elemento substancial permanece inalterável, sendo que o tempo, esse grande destruidor, passa através das cousas e à proporção que vai passando tudo muda de aspecto; mas quando pensamos ou pelo menos nos parece que alguma cousa desapareceu, apenas mudou de localização e de forma.

Com a morte do indivíduo, o elemento material do organismo não se extingue, transforma-se. Do mesmo modo não se pode extinguir o espírito, isto é, o elemento psíquico. O organismo entra em decomposição

e volta ao seio da matéria, para entrar novamente em outras combinações. O espírito, que era a força que mantinha o organismo em equilíbrio, entra em combinações desconhecidas, voltando talvez ao seio do éter luminoso. Mas tudo isto de modo natural e espontâneo, tudo isto na conformidade das leis inflexíveis da natureza.

Tal é a direção que há de levar à solução definitiva do complicado problema das relações entre a alma e o corpo, ou mais precisamente, entre o sujeito e o objeto. Mas por enquanto, é preciso que se considere bem, fica, debaixo deste ponto de vista geral, apenas indicada a questão. A seu tempo e em lugar próprio será ela devidamente examinada.

Isto posto, passemos ao exame de outras teorias também interessantes pela imediata ligação que têm com as questões aqui debatidas.

II
FRENOLOGIA

Augusto Comte estudando os fenômenos psíquicos limitou-se a fazer adaptação aos seus princípios, da frenologia de Gall. Foi por isto que esta doutrina já velha readquiriu certa importância, tornando-se digna de ser novamente estudada. Não vem, pois, aqui fora de propósito fazer sobre ela algumas reflexões. É o que passo a fazer, servindo-me dos dados mesmos fornecidos por Augusto Comte.

Na opinião deste, foi Descartes o primeiro filósofo que ensaiou um sistema completo de filosofia positiva. Efetivamente foi Descartes o primeiro que fez aplicação de uma vasta hipótese mecânica ao estudo da totalidade das cousas, dos fenômenos mais simples, como dos mais complicados, dos diversos ramos do mundo inorgânico, como das principais funções do organismo animal. É a razão por que em geral é Descartes considerado como o verdadeiro pai do pensamento moderno. Mas este poderoso renovador, pensa o fundador do positivismo, não pôde elevar-se suficientemente acima de seu século para estender seu método aos fenômenos intelectuais e morais. Ficaram, pois, estes, inteiramente fora do plano geral de sua concepção. É que Descartes, por mais que lhe parecesse engenhosa a sua hipótese, limitou-se ao que podia ser a ela adaptado, mas não foi além, não fez violência à natureza mesma das cousas. Assim, porém, não entendeu Augusto Comte que atribui o procedimento de Descartes ao

fato de não ter ele de todo conseguido libertar-se do misticismo incoerente das velhas teogonias e primitivas concepções metafísicas.

A separação estabelecida por Descartes foi respeitada pelos escritores posteriores durante dous séculos. Um era, pois, o método adotado para o estudo dos fenômenos físicos; outro, o método empregado no estudo dos fenômenos afetivos e morais. Veio, porém, Gall e empreendeu destruir o que, segundo ele, era uma lacuna na filosofia de Descartes. "Foi, portanto, Gall", diz Comte, "o primeiro que se esforçou por fazer entrar na ciência moderna a teoria das mais altas funções vitais".[19]

Gall nasceu em Tiefrenbrunn no grão-ducado de Baden em 1758, e morreu em Montrouge, perto de Paris, em 1826. Foi em 1789 que ele começou a expor suas ideias. Perseguido em Viena por suas opiniões, foi forçado a abandonar sua pátria, vindo em 1807 estabelecer-se em Paris, onde com tanta generosidade foi acolhido que em sinal de gratidão se naturalizou cidadão francês.

Os seus trabalhos foram uma reação contra as ideias correntes em psicologia: daí o abalo causado pelas suas ideias que em verdade, ao tempo em que foram emitidas, eram inteiramente novas.

Gall partiu da ideia de que as faculdades primitivas da alma ordinariamente admitidas, tais como a sensibilidade, a memória, a vontade, etc., são simples abstrações, ou antes, classificações dos diferentes modos de atividade do cérebro e que aliás não têm a importância que lhes é atribuída.

Seguem-se dous princípios que constituem o fundo mesmo da doutrina: 1º) a natividade das diversas disposições afetivas e intelectuais; 2º) a pluralidade de faculdades distintas e independentes umas das outras, se bem que as operações afetivas e intelectuais exijam o seu concurso mais ou menos complexo.

O cérebro não é simplesmente um órgão, é um aparelho. O fim da psicologia, ou antes, da fisiologia frenológica, consiste em determinar o órgão que preside a cada função, em conhecer a parte do aparelho cerebral em que reside cada uma das disposições do espírito.

---

19 A. Comte – *Philosophie positive*; resumo de J. Rig., vol. I, cap. 45.

Daí a decomposição do cérebro em órgãos correspondentes a cada uma das faculdades mentais.

A decomposição da alma em faculdades e do cérebro em órgãos correspondentes a estas faculdades – eis, pois, o fundo da concepção frenológica do espírito. A parte anterior do cérebro é atribuída às faculdades superiores do homem; a posterior aos atributos propriamente constitutivos da animalidade. Cada uma destas seções tem as suas divisões e subdivisões particulares por onde se faz a distribuição dos diversos elementos do espírito.

Cada grupo de faculdades tem o seu compartimento no cérebro e é o resultado do trabalho de órgãos determinados. Têm o seu lugar especial os sentimentos e as afeições, a compaixão e o amor, a vontade e a inteligência, esta última, com os dous grupos de faculdades em que se divide: o grupo de faculdades perceptivas cujo conjunto constitui o espírito de observação, e o grupo de faculdades refletivas cujo conjunto constitui o espírito de combinação. É assim que Augusto Comte consolida a teoria de Gall. E acha-se assim constituída, diz ele, a distinção vagamente estabelecida pelo bom-senso vulgar entre o coração, o caráter e o espírito.[20]

Mas o que há de verdadeiro nesta doutrina? Augusto Comte aceitou-a como a decifração miraculosa do obscuro enigma psicológico, acreditando que ela constituía uma arma suficiente para destruir de um só golpe toda a ciência psíquica, reduzindo-a a um simples capítulo da fisiologia. Além disto, achou que o método frenológico estava perfeitamente de acordo com o espírito de sua concepção positiva do mundo. "As condições desta doutrina", diz ele, "estão preenchidas: porque não se trata de éter, de fluidos fantásticos que escapam a toda discussão, porém de órgãos perfeitamente apreensíveis cujas atribuições hipotéticas comportam verificações positivas."[21] É força, porém, reconhecer que essa doutrina é falsa. Comte, nadando no *mare magnum* confuso das concepções de seu tempo, precisava de um ponto de apoio em relação ao estudo das funções afetivas e intelectuais: agarrou-se a um cadáver. Todavia era um cadáver de que poderia nascer a vida.

---

20 Rig.

21 Rig. – *obr. cit.*, loc. cit.

Já J. Muller (1837) dizia em sua *Fisiologia*:[22] "No que diz respeito ao princípio não há em geral e *a priori* objeção a fazer contra a sua possibilidade; mas a experiência nos ensina que essa organologia de Gall carece totalmente de uma base experimental, e a história das lesões da cabeça opõe-se à existência de regiões particulares do cérebro para atividades intelectuais diferentes."

Lange observa mais que Castle em sua *Frenologia*, e do mesmo modo Longet em sua *Anatomia* e *fisiologia do sistema nervoso*, como Combete, Flourens e muitos outros, citam fatos que são a inteira negação de toda a teoria frenológica. E em vão se esforçam os frenologistas por falsear o espírito destes fatos.

Castle, que cita numerosíssimos casos de indivíduos que perderam uma quantidade considerável de cerebelo sem que sofressem a menor alteração em suas faculdades intelectuais, queixa-se de que em todos estes casos a parte lesada não era claramente indicada. Ora, isto é já uma confissão da inanidade da doutrina. Além disto, conforme diz Lange, tem havido casos em que os dous lóbulos anteriores do cérebro estão muito enfermos, estão mesmo em grande parte destruídos e, todavia, não se nota a menor perturbação na atividade mental. Lange fala em dous casos semelhantes em que as observações foram feitas com toda a regularidade.[23]

Ora, um só exemplo, um só caso destes basta para deitar por terra todo o edifício da frenologia, diz Lange.

A frenologia consiste na decomposição do espírito em um grande número de faculdades distintas e independentes. As faculdades admitidas por Gall eram em número de vinte e sete. Esse número foi alterado pelos diferentes sectários da doutrina, aumentado por uns, diminuído por outros. Spurzheim elevou-o a trinta e cinco. Isto é completamente indiferente quanto ao fundo da doutrina. O que, porém, é característico e todos os frenologistas francamente declaram, é que, qualquer que seja o número de faculdades admitidas, cada uma delas tem a sua localização determinada no cérebro e obra por si mesma e até certo ponto independentemente das outras, tendo por tal modo o seu pensamento, o seu sentimento e a sua imaginação própria.

---

22 Citado por Lange (*História do materialismo,* vol. II, parte III, cap. II).

23 Lange – *História do materialismo,* loc. cit.

Cada uma destas faculdades constitui neste caso um problema distinto e encerra as mesmas dificuldades do problema da alma. A frenologia, em vez de uma só, criou, pois, em cada indivíduo, muitas almas, podendo-se assim dizer que o cérebro passou a ser, com essa doutrina, um verdadeiro armazém de almas.

Eis como Lange apresenta o quadro dos fenômenos do pensamento concreto, em conformidade com a exposição da doutrina frenologista feita por Spurzheim, Combe e outros, e tal como é geralmente entendida na Alemanha: "Cada órgão obra por si, à sua maneira e, entretanto, a atividade de todos concorre para um efeito de conjunto. Cada órgão sente, pensa e quer por si mesmo; o pensamento, o sentimento e a vontade do homem são o resultado da soma destas atividades."[24]

Mas sobre o valor desta doutrina é nestes termos que se exprime logo em seguida o mesmo Lange: "Vê-se à primeira vista que toda essa teoria se move através das abstrações mais fantásticas. Gall quis pôr em lugar de nossas faculdades mentais ordinárias, bases naturais e concretas de psicologia. Teve em aparência bom êxito, graças à hipótese de seus supostos órgãos; mas desde que é necessário fazer obrar esses órgãos, vê-se que de novo reaparece a antiga fantasmagoria."[25]

Gall não resolveu, portanto, a questão da alma, não explicou o objeto em discussão; também não o suprimiu; pelo contrário, multiplicou-o. Cada uma destas pequenas almas localizadas no cérebro é o mesmo problema da alma com todos os seus caracteres, com todas as suas obscuridades, e neste caso a questão fica no mesmo pé: não foram destruídas, porém unicamente deslocadas as dificuldades da questão. É por isto que Lange se mostra implacável com a frenologia, não vacilando mesmo em avançar que ela não chegou a exercer senão uma medíocre influência sobre o inteiro desenvolvimento da fisiologia moderna. Além disto, vê-se perfeitamente que a frenologia não é senão um resultado da nossa tendência para tudo personificar. Gall faz de cada faculdade um ser sensível e pensante: é o antropomorfismo na psicologia. Contudo não foi inútil a frenologia; era uma doutrina original, uma doutrina que dava uma direção inteiramente

---

24 Lange – *ob. cit.,* loc. cit.

25 Lange – *ob. cit.,* loc. cit.

nova à marcha das investigações psicológicas; e por isto foi até certo ponto um grito de alarma, uma reação contra o estado de cousas predominante, e neste sentido é necessário reconhecer que concorreu para o desenvolvimento do pensamento, sendo uma verdade que toda a doutrina original, mesmo quando seja inteiramente falsa, exerce influência benéfica sobre o futuro, porque leva o homem a pensar por si mesmo e desperta não rara vez forças ocultas do espírito. É que o próprio erro não é inútil e tudo entra como elemento para a evolução indefinida da humanidade. É neste sentido que Gall pode ser considerado como um dos precursores do pensamento moderno, podendo-se dizer que sua obra fez uma revolução no domínio da psicologia.

III
PSICOLOGIA MATEMÁTICA

A mesma obra de que se ocupou Gall por um lado, foi também por outro lado empreendida por Herbart no domínio da psicologia. Ambos queriam uma reforma geral e fundamental no estudo dos fenômenos psíquicos: mas um abraçou a questão pelo lado da fisiologia; outro, pelo lado da metafísica.

A Herbart são devidos, segundo Ribot, os primeiros ensaios de psicologia científica na Alemanha, isto é, desta psicologia a que ele dá o nome de psicologia experimental; e são as suas obras que verdadeiramente constituem o ponto de partida da transição da especulação pura de Fichte e Schelling para a psicologia moderna.

Escritor de grande fecundidade, Herbart era sobretudo notável em matemática; e é mesmo desta decidida predileção pela matemática que naturalmente lhe vem a sua intuição particular em psicologia, sendo que é pelas matemáticas que ele pretende explicar todos os fenômenos psíquicos.

Três ideias servem, segundo ele, de base à psicologia: 1º) a ideia do ser; 2º) a tendência do ser para conservar-se; 3º) as representações.

O ponto de partida é a ideia ontológica da unidade do ser. "O ser é absolutamente simples, sem pluralidade; nem quantidade. O ser é uma posição absoluta: o seu conceito exclui toda a negação e toda a relação." E tratando-se especialmente da alma, é nestes termos que se exprime:

"A alma é uma substância simples, não somente sem partes, porém sem pluralidade qualquer em sua qualidade." Mas se assim é, como se explica a pluralidade de manifestações pelas quais se revela o ser? A resposta é simples: pela tendência do ser para conservar-se, de que resultam as representações ou estados de consciência.

Eis aqui: cada ser, embora simples e único, põe-se em combinação com os outros seres e em consequência dessa combinação se estabelecem relações precisas e determinadas: daí os antagonismos e a luta. Ora, no meio destes antagonismos e desta luta dos seres, cada um se esforça pela sua conservação contra a ação destruidora dos outros. É a este esforço do ser que Herbart dá o nome de representação. Ou antes: o esforço do ser para conservar-se contra a oposição dos outros seres torna-se uma representação. Tal é a ideia que explica tudo.

Vê-se desde logo que estamos em pleno domínio da abstração. A psicologia reduz-se a uma verdadeira divagação sobre o campo da metafísica, divagação que por fim se resolve em uma estática e uma mecânica do espírito, pela aplicação da matemática.

Todavia é preciso observar que Herbart nem sempre se deixou arrastar inteiramente por esse exagerado gosto da abstração que se manifesta em suas ideias pelo abuso da metafísica e da matemática. Vê-se não rara vez, através de suas investigações transcendentes, que ainda não está inteiramente perdido o sentimento verdadeiro da realidade. "A matéria da psicologia", diz ele, "é a percepção interna, o comércio com os outros homens de todos os gêneros de cultura; as observações do educador e do homem de estado; as narrações dos viajantes, dos poetas e dos moralistas; as experiências fornecidas pelos loucos, pelos enfermos e pelos animais." Esta ideia é a que predomina ainda hoje entre os naturalistas e, se a considerarmos sob um ponto de vista mais amplo, tendo em vista não somente o homem, mas a evolução toda inteira da animalidade, vê-se que não é muito grande a distância que separa Herbart dos naturalistas que pretendem explicar o mundo psíquico sem recorrer a outros processos além dos que são fornecidos pela concepção darwínica; a distância que separa Herbart de Romanes, por exemplo.

Outra particularidade de suas ideias é a maneira por que sempre combate a velha doutrina das faculdades d'alma. "Desde que à concepção natural do que se passa em nós", diz ele, "se acrescenta a hipótese

de faculdades que temos, a psicologia se muda em mitologia." E embora não costume, como é natural, partir dos fatos individuais para elevar-se à compreensão das generalidades, pode-se dizer que Herbart já tinha uma intuição muito clara do método científico, tanto assim que chegou a dizer que pretendia aplicar à psicologia "alguma cousa semelhante às buscas das ciências da natureza".

Tudo isto, porém, são apenas vistas passageiras e acidentais. Herbart não permanece senão com grande dificuldade na investigação da realidade concreta. O que o seduz é o mundo da abstração, o mundo das fórmulas e das combinações matemáticas. E assim procedendo, obra de caso pensado, tanto assim que procura justificar-se. "A física experimental", diz ele, "ignora as forças da natureza; entretanto tem dous meios de observação: a experimentação e o cálculo. A psicologia não pode experimentar sobre o homem, nem tem instrumentos para isto; tanto mais tem ela necessidade do emprego do cálculo."

Aqui Herbart não só nega a possibilidade da experimentação em psicologia, como chega a fazer abstração até mesmo da observação interna. O cálculo é a única fonte de conhecimento. Mas pondo de parte a ineficácia de semelhante método, devemos lembrar que a matéria da psicologia consiste nas representações. Ora, as representações são devidas aos esforços do ser para conservar-se na luta contra os outros seres; e, se bem que, tratando-se das representações, trate-se, segundo Herbart, não de uma simples acumulação de fatos, não de uma simples divagação especulativa; mas, ao contrário, de uma redução a leis, em que há nisto, todavia, alguma cousa que se possa considerar como uma propriedade matemática? A isto responde-se afirmando que tudo o que é percebido subjetivamente tem uma propriedade geral: é mostrar-se "como indo e vindo, oscilando e flutuando; em uma palavra, como uma cousa que se torna mais forte ou mais fraca".[26] Cada uma de nossas séries de representações é, pois, uma série de forças, e cada termo empregado para exprimi-las encerra um conceito de grandeza. "Logo", diz Ribot, "resumindo a doutrina, ou não há nada na consciência ou há alguma cousa que apresenta um caráter matemático e que se deve analisar matematicamente."[27]

26 Ribot – *obr. cit.,* loc. cit.
27 *Obr. cit.,* loc. cit.

Herbart explica o fato de já não se haver há mais tempo empregado essa análise pela imperfeição relativa das matemáticas. A parte das matemáticas de que se tem necessidade para o estudo das representações é a análise infinitesimal; enquanto, pois, não foi inventado o cálculo do infinito, as matemáticas eram ineficazes para o estudo da psicologia. É a razão por que só depois desse cálculo pôde ser constituída a psicologia matemática.

As representações são ou podem ser estudadas em todas as suas manifestações e em todos os seus aspectos. Cada uma tem dous valores: um, qualificativo, que é invariável, e outro, quantitativo, sujeito a variações de intensidade.

As representações são forças que lutam entre si e estas forças podem estar ou no estado de equilíbrio ou no estado de movimento: daí uma estática e uma mecânica do espírito.

Lange admira que um espírito tão engenhoso quanto Herbart, que um homem dotado de uma tão admirável sagacidade crítica, e tão versado nas matemáticas, haja concebido a ideia de achar por meio da especulação o princípio de uma estática e de uma mecânica do espírito. Demais o que fez Herbart? Em que consistem, segundo o juízo dos que conhecem bem a matéria, a sua estática e a sua mecânica do espírito, senão num jogo constante de fórmulas matemáticas, na elaboração de um sistema especulativo, sem que fosse fornecida pela experiência a menor garantia de certeza?

Além disso a alma é absolutamente simples, diz ele; entretanto, é capaz de representação. Tal foi o meio de que se serviu Herbart a fim de passar da simplicidade absoluta do ser para a pluralidade de suas manifestações.

Vê-se, pois, a contradição profunda do princípio que serve de base a toda a doutrina.

Só se pode compreender modificação com mudança de partes, isto é, nos seres compostos. Logo, supondo-se que a alma é absolutamente simples, não se pode admitir que seja capaz de fazer esforços de conservação pessoal, isto é, que esteja sujeita a modificações internas.

Recorre-se, porém, a um meio extremo: procura-se dar uma explicação do fato, alterando a significação das palavras. Não são atos de con-

servação pessoal os fenômenos que se passam na alma: são tendências, são simples disposições. Ora, mas a disposição a um estado não será também um estado? A tendência que se põe em conflito contra tendências opostas, não dá necessariamente em resultado um esforço?

Note-se que nisto vai-se uma soma considerável de atividade: inventa-se, discute-se, altera-se a significação das palavras, em uma palavra, gasta-se grande parte do tempo no arranjo e na combinação de argumentos que servem para justificação de teorias inteiramente sem fundamento na realidade e o resultado é todo negativo.

Por fim, até mesmo o espírito primitivo da doutrina é falseado e chega-se a concepções intelectuais que só servem para mostrar até onde nos podem levar no terreno da extravagância o deslumbramento e os arrojos fantásticos da embriaguez metafísica.

É o que aqui se faz. Todavia, por mais que procurem inverter a compreensão verdadeira das cousas, é impossível conceber o esforço de um ser pela sua própria conservação contra a ação de outros seres, sem uma ação real por mais imperceptível que seja e isto não pode ter lugar sem verdadeiras modificações. É pois, inútil fugir ao reconhecimento da realidade, e desde que se admita com Herbart que a representação é o esforço do ser para conservar-se, não se pode deixar de enxergar a contradição profunda que há no princípio mesmo que serve de base a toda a teoria da psicologia matemática.

Segundo o testemunho de Lange, existe uma série de homens distintos por sua inteligência e por seu mérito, que acreditam mui seriamente que Herbart com as suas equações diferenciais fixou tão-somente o mundo das ideias quanto Copérnico e Kepler o mundo dos corpos celestes.

Foi em verdade, diz Lange, uma decepção tão profunda quanto a frenologia.

Todo o esforço de Herbart consistiu em procurar aplicar o cálculo à psicologia, do mesmo modo que se aplica à física. Kant havia considerado impossível um método matemático em psicologia desde que "a intuição interna em que são construídos os fenômenos de que ela se ocupa só tem uma dimensão – o tempo".

Herbart não somente afirmou a possibilidade da aplicação das matemáticas à psicologia, porém, se propôs à realização do projeto de uma mecânica dos fenômenos subjetivos. Infelizmente, porém, deu nascimento, não a uma mecânica concreta, mas a uma mecânica abstrata, isto é, a uma quimera resultante de uma combinação das matemáticas com a metafísica. Por isto nem sequer atingiu ao que se chama hoje psicologia fisiológica. Esta também considera a psicologia uma mecânica, porém não mecânica abstrata; mas mecânica concreta, isto é, uma mecânica nervosa, ou melhor, uma mecânica que tem por base os princípios da fisiologia e é constituída em conformidade com as leis gerais proclamadas pelas ciências da natureza.

Toda a teoria de Herbart sofre a influência do vício originário. É pela matemática que ele pretende tudo explicar em psicologia. Ora, a matemática é uma ciência puramente abstrata, isto é, uma ciência que não estuda nenhuma das modalidades da existência. Tem por objeto apenas isto: determinar as relações entre os corpos. E como tal, não estuda os corpos em si mesmos, nem tampouco o espírito, isto é, nenhum ser concreto. Ora, a psicologia não pode ficar reduzida à situação de uma ciência de simples relações entre o que quer que seja: ocupa-se daquilo que sente e pensa, isto é, do que há de mais concreto na existência. Nestas condições deve haver necessariamente nela um elemento anterior à abstração matemática. Este elemento que Herbart não pôde, nem poderia por forma alguma dispensar, é para ele a representação. “A psicologia compõe o espírito com representações”, diz ele, “do mesmo modo que a fisiologia compõe o corpo com fibras.”[28]

Nisto Ribot encontrou uma base para afirmar que Herbart tendia em psicologia a uma revolução análoga à de Bichat em anatomia, sendo que este à descrição pura e simples dos órgãos substituiu um estudo muito mais filosófico: o dos tecidos orgânicos; e aquele à descrição pura e simples da alma substituiu o estudo das representações, ou segundo a tecnologia moderna, dos estados de consciência. Mas quando uma semelhante revolução efetivamente se desse, de modo a poder dar em resultado um proces-

28 Ribot – *Psychologie allemande contemporaine,* cap. I. As obras do próprio Herbart sobre psicologia são: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegrundet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (1824-1825) e *Lehrbuch zur Psychologie* (1815).

so real, tornar-se-ia desde logo patente a improcedência radical do método matemático em psicologia, porquanto, se em matemática as relações que se devem estabelecer são entre corpos, aqui são não entre corpos, mas entre estados de consciência. Ora, tratando-se dos corpos, é uma verdade reconhecida que a natureza destes não influi absolutamente quanto à determinação de suas relações matemáticas. Poder-se-á, porventura, dizer a mesma cousa, tratando-se de determinar as relações que devem ser reconhecidas entre os estados de consciência? Evidentemente não. Aqui trata-se de fatos que não estão sujeitos à medida, nem podem ser explicados mecanicamente. E as relações que podem ser descobertas entre eles são de tal natureza que, em vez de abstratas, bem se pode dizer que são concretas e portanto essencialmente diferentes das relações matemáticas, sendo sensível a influência da natureza dos mesmos fatos sobre as relações entre eles descobertas. E tanto é isto uma verdade que o próprio Herbart não só procura conhecer a natureza das representações, como mesmo se esforça por defini-las e classificá-las. Trata-se, pois, aqui, de um mundo radicalmente distinto do mundo dos corpos, se bem que corpo e representação, ou antes, matéria e espírito, sejam em verdade dous fatos inseparáveis, ou antes as duas faces antagônicas, mas conjuntas de um só e mesmo fato. Demais, as representações não estão sujeitas a relações de número e de extensão, não podem ser decompostas, nem somadas, isto é, são até certo ponto independentes da matemática. De modo que em vez de poder o problema psíquico ser resolvido pela matemática, pelo contrário, o que a experiência demonstra e claramente se vê da mais simples observação dos fatos do espírito, é que as categorias matemáticas são totalmente improcedentes no mundo dos fenômenos psicológicos.

Daqui, porém, não se segue que o conhecimento matemático seja inútil, ou mesmo que possa ser dispensável, tratando-se da determinação das relações entre os estados de consciência. Isto não. Na ordem da natureza, como na do espírito humano, tudo se prende, tudo se liga, formando uma cadeia sucessiva e indefinida. Cada fenômeno natural, por mais insignificante que seja, é sempre uma parte do grande todo. Do mesmo modo, cada ramo de nosso conhecimento é uma gradação para um conhecimento mais alto, de modo que todas as ciências se prendem por laços mais ou menos estreitos e cada uma deve ser considerada como con-

dição para o desenvolvimento das outras, encaminhando-se todas para a explicação integral do conjunto do universo.

A matemática particularmente deve ser tida sempre em consideração, não só porque, sendo como é, a ciência das condições formais do movimento, é também e por isso mesmo a condição primordial de todo o conhecimento objetivo, como também porque pela sua clareza intuitiva, pela sua precisão lógica, está destinada a servir como modelo de demonstração. Mas daí não se segue, como pretende Herbart, que ela esteja destinada a apresentar a fórmula dos fenômenos psíquicos, dando a solução fundamental e definitiva do problema psicológico.

IV
PSICOLOGIA ETNOGRÁFICA

Na época que atravessamos pode-se dizer que as ciências naturais, invadindo o domínio do pensamento, apossaram-se como soberanas do campo das investigações filosóficas. As ciências físicas já tiveram o seu tempo – o tempo dos Huygens, dos Laplace, dos Newton; estamos agora na época das ciências naturais – na época dos Darwin, dos Quatrefages, dos Haeckel, etc.

Verdade é que tudo se tem deixado modificar pela influência regeneradora dos estudos naturais: a poesia, a filosofia, a religião, a literatura. Já não estamos mais no tempo em que os poetas abandonavam a natureza e iam beber a inspiração do belo nas profundezas impenetráveis de um mundo desconhecido; e em que os filósofos, em busca da verdade, deixavam o terreno sólido das manifestações fenomenais e, entregando-se aos voos da imaginação, iam perder-se na imobilidade fantástica do supra-sensível. Hoje outra fonte inspira os poetas; outro móvel dirige as investigações do filósofo.

Uma das consequências mais importantes destas novas tendências intelectuais foi a nova direção que se deu aos estudos relativos ao homem. O homem, ao mesmo tempo que perdeu a falsa primazia que lhe davam em relação ao universo as velhas teogonias, adquiriu por outro lado uma importância excepcional como objeto das investigações da ciência. Acumularam-se as dificuldades, porém em compensação apareceram novos métodos de observação. A História tornou-se mais ampla para o passa-

do, como para o futuro, apresentou dous campos indefinidos a desafiarem as explorações e os esforços dos sábios. Começou-se a estudar o homem sob novos pontos de vista e fez-se dele o objeto exclusivo de um dos ramos mais importantes das ciências da natureza – a antropologia.

Essa nova feição intelectual coincidiu na França com o aparecimento do Positivismo e na Inglaterra com o desenvolvimento normal das doutrinas experimentalistas. Ao mesmo tempo sucedia na Alemanha a essa onda exuberante de idealismo que envolveu os discípulos imediatos de Kant, uma reação poderosíssima no sentido do materialismo. A essa estranha doutrina da *identidade absoluta* de Schelling, e aos princípios confusos da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, sucederam a *Circulação da vida* de Moleschott, os *Quadros da vida animal* de Vogt e a *Força e matéria* de Buchner que é, conforme o parecer de Lange, nada mais, nada menos que uma hábil transformação do *Homem-máquina* de La Metrie. Daí a concorrência de investigadores e a acumulação extraordinária de explorações, dando lugar à criação de ideias fecundas e à aplicação de hipóteses importantíssimas.

Foi do meio desta exuberância intelectual que nasceu a psicologia etnográfica. Herbart havia dito que a psicologia ficará sempre incompleta enquanto só se considerar o homem como um indivíduo isolado. Depois, ao lado da estática e da mecânica das ideias, criou uma estática e uma mecânica dos estados. Era o ponto de partida da psicologia etnológica.

Três escritores se tornaram notáveis devendo ser considerados como os representantes legítimos da escola: Waitz, Lazarus, Steinthal.

A ideia primordial que serve de base a toda a doutrina é esta:

"Em quaisquer condições que diferentes indivíduos formem um grupo social, constituindo uma sociedade, sai do *consensus* de todos os espíritos individuais um espírito comum que se torna ao mesmo tempo a expressão, a lei e o órgão de todos."

Daí a distinção entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo. Cada um dos indivíduos que constituem a sociedade tem o seu modo especial de sentir, pensar e obrar; por outra, tem a sua atividade psíquica especial: e essa atividade de cada um combinada com a atividade dos outros produz uma atividade comum que, não pertencendo exclusivamente a nenhum deles, é, entretanto, a obra de todos. É fácil, portanto, distinguir a

atividade individual resultante dos elementos psíquicos de cada indivíduo (espírito subjetivo) e a atividade coletiva que é o resultado da soma das atividades individuais (espírito objetivo).

Vê-se claramente que essa doutrina é, rigorosamente falando, uma extensão da teoria frenologista, do indivíduo para a sociedade. A frenologia faz do indivíduo a soma das atividades distintas, cada uma das quais tem a sua localização determinada no cérebro. A psicologia etnográfica faz dos indivíduos, considerados psicologicamente, elementos constitutivos da sociedade, isto é, faz das atividades psíquicas individuais partes componentes do espírito objetivo.

Estará semelhante doutrina de acordo com os fatos observados na natureza?

Verdade é que a sociedade considerada em massa possui certas maneiras de ser que não possui o indivíduo considerado isoladamente. É o que não se pode contestar, sendo certo que nunca se chegará ao conhecimento perfeito de uma sociedade unicamente pelo estudo individual de cada um de seus membros.

Mas não se acha já no indivíduo a tendência para a sociedade, e essa tendência não tem seu fundamento na organização individual?

Qual é, portanto, a necessidade que há de fazer semelhante fusão dos diferentes espíritos individuais em um espírito coletivo distinto e até certo ponto estranho ao organismo individual?

E demais, qual é o laço que liga o espírito de um ao espírito de outro, de maneira a ficar constituído o chamado *espírito objetivo*?

A verdade é, pois, esta: existe nos diferentes indivíduos que compõem o corpo social um acordo espontâneo para a constituição da coletividade. Esse acordo é o resultado da própria organização do indivíduo que é, em virtude de sua natureza mesma, impelido para a sociedade; e o resultado a que dá nascimento a sociedade são as ideias fundamentais que presidem ao desenvolvimento da vida humana. Tais são: o direito, a religião, a moral, etc. Fora disto não existe mais nada.

Não há uma substância que possa ser considerada como a soma das atividades individuais, pelo menos sob o ponto de vista psíquico. O que, pois, é obra da sociedade, deve ser considerado, não como substância, não como espírito; mas apenas como efeito da substância, como produto

do espírito, o qual em si mesmo só poderá encontrar uma explicação racional de sua natureza nas profundezas ignotas da organização individual.

Contudo a psicologia etnográfica propõe-se à exploração de um terreno fecundo e apresenta um vastíssimo programa à curiosidade dos sábios.

"As ciências naturais", diz Ribot, "saíram da história natural. Por um processo análogo, a história do homem pode elevar-se à categoria de ciência e o processo de transformação é nos dous casos o mesmo. A psicologia é para a história o que a biologia é para a zoologia e a botânica. As leis da biografia, isto é, do desenvolvimento dos espíritos individuais, devem-se resolver na psicologia do espírito individual, do mesmo modo as leis da história, que se pode chamar a biografia das nações, devem-se resolver em uma psicologia comparada que constituiria a verdadeira ciência da história."[29]

Quais são, porém, os elementos de que dispõe a escola etnográfica para suas explorações? O direito, a moral, as religiões e, sobretudo, a linguística. Daí a variedade extraordinária de assuntos de que se ocupam os sectários da escola etnográfica e o caráter vago e incerto de suas doutrinas.

É assim que a *Antropologia* de Waitz ocupa-se do homem sob todos os pontos de vista possíveis, já nos seus caracteres físicos, já nos seus caracteres morais e religiosos e sob o ponto de vista exclusivamente social. Também o plano a que Waitz se propôs, rigorosamente falando, abraçaria todas as ciências humanas.

Lazarus e Steinthal tornaram mais claras as ideias da escola e deram com mais precisão a entender suas vistas.

Todavia, nenhuma obra foi produzida que chegasse a resultados seguros, vindo isso talvez da grande quantidade de matérias acumuladas e confusamente digeridas, abrangendo a história, a religião, a filosofia, a literatura, o direito, a moral, a linguística, etc. Nestas condições é incontestável que ainda não se chegou a um resultado verdadeiramente preciso nessa ordem de estudos e o que tem sido feito até hoje não passa de simples promessa.

---

29 Ribot – *Psychologie allemande contemporaine*, cap II.

É mister, todavia, abrir uma exceção para a linguística. A disposição com que foi estudada a linguística, que com razão passou a ser considerada como a fonte principal da psicologia etnográfica, muito concorreu para fazer entrar a linguagem no domínio das observações feitas em conformidade com as ciências da natureza, ficando assim destruído, conforme o pensamento de Lange, o abismo que separava as ciências da natureza e as ciências do espírito.

"Desde então", acrescenta Lange, "a linguística fez admiráveis progressos em todas as direções, e foi Steinthal quem principalmente se esforçou por uma série de escritos importantes, para fazer a luz sobre a essência psicológica da linguagem, pondo assim um termo à confusão contínua do pensamento lógico com a formação das representações que se desenvolvem sob a influência da linguagem."

Voltando, porém, às ideias fundamentais da escola, cumpre observar que a psicologia etnográfica transporta o espírito, do indivíduo para a sociedade. Não é somente no indivíduo, dizem, que devemos estudar o espírito, mas também na sociedade. Assim como existe um espírito individual, existe também um espírito coletivo. Os elementos psíquicos de cada indivíduo constituem aquilo a que se dá propriamente o nome de alma; mas também os indivíduos, por sua vez, combinados e constituindo uma sociedade, dão lugar a certa atividade coletiva que não pode deixar de ser considerada como um fenômeno psíquico, isto é: dão lugar a uma alma do povo. Essa alma do povo é que é o objeto da psicologia etnográfica.

Em verdade a sociedade dá nascimento a certos fatos que, sendo rigorosamente um produto da coletividade, nenhum esforço intelectual poderá totalmente incluir na categoria de fatos físicos; tais são: o direito, a moral, a linguística, etc. Por mais que se torne geral a tendência que se nota para explicar todos os fenômenos da natureza em função da matéria e do movimento, é impossível deixar de reconhecer que na ordem moral existe sempre uma última parte a que não se pode aplicar o conceito da força. A pretensão de Strauss não pode, pois, ser considerada como a solução final dos problemas da sociedade; em vez disto deve ser tida como uma das mais brilhantes aberrações do espírito humano.

O canhão não é a *ultima ratio* dos povos; ao contrário, é o seu desaparecimento que deve ser considerado como uma das aspirações da humanidade.

Todavia, para explicação desses fatos não há necessidade de recorrer a um *espírito objetivo*, como fazem os escritores da escola etnográfica. *Espírito objetivo* é uma expressão absurda e contraditória. Espírito, se espírito existe, é a face interna das cousas, a manifestação subjetiva da força. No homem é o conjunto das manifestações psicológicas, isto é, a face subjetiva do organismo. Querer daí transportá-lo para fora do indivíduo a fim de concorrer como elemento para a constituição de outra natureza de espírito – o espírito objetivo, alma da sociedade, é transtornar a natureza das cousas; e a ciência não precisa de semelhantes recursos para explicação dos fenômenos psicológicos.

Quanto ao direito, à moral, etc., devem ser considerados como produtos psíquicos. Podem-se distinguir no espírito humano duas cousas: os elementos e os produtos.

Os elementos são a sensibilidade, a inteligência, a vontade, isto é, os fenômenos psíquicos que a ciência deve estudar na organização individual.

Os produtos são o direito, a moral, a linguística e todos os demais fatos produzidos pelo espírito humano, já considerado isoladamente, já considerado na coletividade. Seria o melhor meio de fazer uma classificação geral dos fenômenos psicológicos e é talvez esta uma das aspirações da ciência do futuro.

Passar, porém, daí para o chamado *espírito objetivo* é simplesmente criar uma hipótese desnecessária; e hipótese por hipótese, preferíamos um programa mais vasto. Diríamos: não basta o *espírito objetivo* dos etnógrafos, não basta o espírito na sociedade; queremos uma cousa mais ampla, queremos o espírito na natureza.

V

TEORIA PSICOFÍSICA

Lange, no capítulo sobre Kant com que abre o segundo volume de sua *História do materialismo*, estabelece o seguinte:

"Entre os mesquinhos ensaios de uma futura psicologia científica, acha-se uma proposição segundo a qual nos limites habituais a sensação cresce com o logaritmo da excitação correspondente."[30]

Tal é o princípio que Fechner representa algebricamente pela conhecida fórmula x = lgy, dando-o por base à sua psicofísica como "lei de Weber". E para que se tenha uma ideia da moderna compreensão dos fenômenos psíquicos, é indispensável dar uma noção ainda que imperfeita da psicologia de Fechner, isto é, da psicofísica.

Eu apenas conheço sobre a matéria um capítulo de Ribot, na *Psychologie allemande contemporaine*; os trabalhos de Delboeuf, *La loi psychophysique* e *Elements de psychophysique*; e umas notas muito rápidas de Beaunis em sua *Physiologie humaine.* Não conheço as obras mesmas de Fechner que deu, como se sabe, a seus estudos o mais amplo desenvolvimento. Por isto muito pouco poderei discorrer a respeito. Também o que pretendo é apenas dar uma ligeira noção da doutrina e para isto não é necessário entrar em largas investigações.

Note-se que Fechner é autor de obras importantes sobre assunto inteiramente diverso. A lista de suas obras é mesmo muito numerosa, compreendendo, conforme ensina Ribot, a metafísica, a moral, as questões religiosas, a doutrina da evolução, a estética. Há mesmo dele uma obra sob este título: *A vida depois da morte*. De onde se vê que ele nem sempre se deixa absorver inteiramente pela ciência fria e impassível dos pesos e medidas. Calcula e experimenta; mas também sonha e procura adivinhar, aliando assim em sua poderosa mentalidade estas duas tendências opostas: o cálculo matemático e a visão metafísica. E é por esta razão que Lange o considera uma prova viva de que uma filosofia sonhadora e entusiasta nem sempre é funesta ao gênio das sólidas buscas.

Tratando-se, porém, das buscas psicofísicas, cumpre antes de qualquer outra cousa observar que a visão metafísica é posta inteiramente de lado. É o cálculo matemático que absorve tudo, sendo que sobre o assunto pode-se mesmo dizer que o que caracteriza particularmente os trabalhos de Fechner é a ausência de toda e qualquer hipótese metafísica. "Nossas buscas", diz ele, "só se referem ao lado fenomenal do mundo físico

---

30 *História do materialismo*, vol. II, parte I, cap. I.

e do mundo psíquico, isto é, ao que nos é dado imediatamente pela percepção interna ou externa, ou ao que pode ser concluído dos fenômenos; em uma palavra: estudamos o que é físico, como o fazem a física e a química, e estudamos o que é psíquico, como o faz a psicologia experimental, sem procurar debaixo dos fenômenos a essência da alma ou do corpo, como o faz a metafísica."[31]

A) Dados gerais do problema

Se algum princípio serve de base à psicofísica é o mesmo que proclamam os representantes da teoria experimental inglesa: – "a oposição entre o corpo e o espírito não vem senão de uma diferença de ponto de vista: o que de fato é uno, parece duplo". Eis como, para caracterizá-lo, se exprime Fechner: "O que do ponto de vista interior te parece teu espírito, o espírito que tu és, do ponto de vista exterior te parece o *substratum* corpóreo deste espírito."[32] E em outros termos e para empregar a linguagem de Herbert Spencer e Bain: o corpo é sob o ponto de vista objetivo a mesma cousa que o espírito sob o ponto de vista subjetivo.

Vejamos agora em que consiste precisamente a psicofísica.

"Eu entendo por psicofísica", diz Fechner, "uma teoria exata das relações entre o corpo e a alma, e de uma maneira mais geral, entre o mundo físico e o mundo psíquico." Trata-se, pois, da velha questão das relações entre a alma e o corpo; mas aqui a questão é considerada sob ponto de vista inteiramente novo e tomando-se por base o cálculo matemático e a observação experimental. Ora, as ciências objetivas, isto é, aquelas que têm por objeto a natureza exterior, desde muito tempo formularam suas leis de modo regular e uniforme, e formando, por assim dizer, uma esfera dentro da qual podem livremente girar, acham-se "em via de progresso contínuo". Não acontece, porém, o mesmo, tratando-se das ciências do espírito, criadas quase exclusivamente pela imaginação e inteiramente sem fundamento na realidade. Foi partindo da consideração desse fato, que Fechner conseguiu elevar-se à ideia da reforma que pretendeu introduzir no domínio da ciência psíquica. Era preciso reagir contra a influência das velhas doutrinas

31 Ribot – *Psychologie allemande contemporaine*, cap. VII.

32 *Obr. cit.,* loc. cit.

que a lógica da experiência já condenou; era preciso remover todo e qualquer embaraço que pudesse vir dos hábitos inveterados do passado e tratar de dar uma direção regular ao estudo dos fenômenos subjetivos. E para isto a base de tudo deve ser a legítima determinação das verdadeiras relações entre a alma e o corpo, ou mais precisamente, entre o sujeito e o objeto. Tal é o problema que constitui o objeto próprio da psicofísica. Vejamos como foi ele explorado por Fechner.

A obra de Fechner prende-se à de Weber. Para tratar, pois, de um é preciso começar pelo outro. Com efeito, já antes de Fechner, Weber havia observado que a menor diferença perceptível entre duas linhas quase iguais é sempre de cerca de 1/50 da menor. Assim também a menor diferença perceptível entre dous pesos varia de 1/30 a 1/50, segundo os indivíduos. A estas acrescem outras observações; e generalizando os resultados, Weber chegou à conclusão de que, na comparação das sensações e das forças, a alma não percebe nunca a grandeza absoluta, mas apenas a grandeza relativa, podendo ser apresentada como lei geral dessa percepção a seguinte fórmula: "A menor diferença perceptível entre duas sensações da mesma natureza é sempre devida a uma diferença real que cresce proporcionalmente com estas excitações mesmas."[33] Ou em outros termos e segundo as expressões mesmas de Weber: "As sensações crescem de quantidades iguais quando as excitações crescem de quantidades relativamente iguais."[34]

Eis o que havia antes de Fechner e é desta proporção, como explica Delboeuf, única que pertence propriamente a Weber, que Fechner tirou a famosa lei a que deu o nome de Weber, mas que com justa razão devia trazer o seu próprio nome.[35] Foi partindo daí que Fechner se propôs à solução deste grave e nunca agitado problema: achar um meio para medir as sensações.

Ora, todos sabem qual é a condição necessária para que se possa medir um objeto qualquer. Mede-se um objeto comparando-o com outro da mesma natureza e de valor conhecido: e é este último que em linguagem matemática se chama unidade. O resultado da comparação é que determina o valor ou a quantidade da grandeza. No caso das sensações o que antes de

33 Delboeuf – *La loi psychophysique,* historique.
34 Ribot – *obr. cit.,* loc. cit.
35 Delboeuf – *obr. cit.,* loc. cit.

tudo se faz necessário é descobrir um objeto que lhes possa servir de medida ou unidade. Fechner acreditou haver descoberto na excitação este objeto.

Sabe-se que toda a sensação é um fenômeno nervoso, mas esse fenômeno nervoso não poderá ter lugar sem uma causa exterior que o produza: é a essa causa exterior que se dá o nome de excitação. Ora, a sensação deve aumentar ou diminuir de intensidade conforme o grau de movimento exterior que lhe serviu de causa. É assim que um pequeno ponto luminoso, por exemplo, não poderá produzir a mesma sensação visual que um incêndio. É evidente que a sensação deve aumentar quando aumenta a excitação. Mas em que relação se deve dar esse aumento, qual é a medida segundo a qual deve aumentar a sensação, à proporção que aumenta a excitação!? Eis o ponto decisivo da questão que se debate.

Se a unidade que deve servir para termo de comparação é a excitação, uma cousa se deve desde logo observar: é que há uma diferença essencial entre a medida das extensões e a medida dos fenômenos psíquicos. Nas extensões a unidade que serve para medida é sempre outra extensão e a extensão que serve de medida pode ser um efeito da extensão que se pretende medir. Nas sensações acontece o contrário: a excitação, que é a unidade adotada para servir de medida, em vez de ser, como no caso das extensões, um efeito, pelo contrário, é a causa do fenômeno. Pode-se, pois, dizer: em um caso é a causa que serve para medir o efeito; no outro é o efeito que serve para medir a causa. Não obstante, Fechner acredita que o resultado da apuração é, em um e outro caso, a mesma cousa. É o que será verificado depois que for submetido à prova do tempo o resultado das observações feitas.

B) Os métodos

Para medir as sensações na conformidade destes princípios, três são os métodos adotados. Consideremos estes três métodos.

Primeiro: Método dos menores aumentos perceptíveis (*Methode der eben merklichen Unterschiede*). Consiste em observar quando se torna perceptível a diferença de intensidade entre duas sensações da mesma natureza. Exemplo: tem-se o peso A e o peso B. Admitindo-se que esses dous pesos sejam iguais, é evidente que não se notará entre eles diferença. Aumentando-se um dos dous pesos de uma quantidade muito pequena,

ainda não se notará diferença. Qual o ponto de onde se começará a sentir essa diferença? Para verificá-lo vai-se aumentando sucessivamente essa diferença até que se torne perceptível. Praticam-se em geral as duas operações opostas: vai-se aumentando sucessivamente a diferença até que se torne perceptível; depois, vai-se diminuindo até que se torne imperceptível. O resultado é aqui nos dous casos o mesmo e a sensibilidade do indivíduo é tanto maior quanto menor é a diferença que consegue perceber entre os dous pesos.

Segundo: Método dos casos verdadeiros e falsos (*der richtigen und falschen Fälle*). Consiste este segundo método, que é, segundo Delboeuf, por assim dizer, uma consequência inevitável do primeiro, em considerar duas sensações da mesma natureza quase no mesmo grau de intensidade. Sejam dados dous pesos quaisquer entre os quais haja uma diferença muito pequena. Representemos estes dous pesos pelas letras A e B. Tratando de compará-los, pode não rara vez o observador enganar-se; e sendo, por exemplo, A > B, pode acontecer, se é muito pequena a diferença, que ele suponha B > A. É evidente que, quanto maior for a diferença, menor será o número de erros. De todo o modo, porém, enquanto for pequena a diferença haverá juízos verdadeiros e juízos falsos; e à proporção que esta for aumentando, irá também aumentando o número dos juízos verdadeiros, ao passo que na mesma proporção irá diminuindo o dos falsos. Representando a relação entre os casos observados por uma fração que tenha por numerador o número dos casos verdadeiros e por denominador o de casos falsos, sucederá que o valor dessa fração irá gradativamente se aproximando da unidade, à proporção que for diminuindo a diferença entre os dous pesos dados. E, obtida essa relação, tratando-se, por exemplo, dos pesos A e B, poder-se-á, dado outro peso A, procurar o peso B que produza para com este a mesma relação, e assim seguidamente. A sensibilidade é inversamente proporcional à diferença entre os pesos observados. "Quanto aos casos indecisos" diz Delboeuf, "não é cousa liquidada ainda qual o valor que se lhes deve dar no cálculo."

Terceiro: Método dos erros médios (*der mittleren Fehler)*. Determina-se pela balança o valor de um peso dado e busca-se depois sem a balança e só pela sensação outro peso que seja igual ao primeiro. Em geral acontece que o segundo peso difere do primeiro de uma diferença que va-

ria conforme a sensibilidade de cada um, sendo que essa diferença é tanto menor quanto maior a sensibilidade. Repete-se essa observação um grande número de vezes e somam-se os erros negativos e os erros positivos, abstraindo dos sinais. Depois divide-se o total pelo número das observações e obtém-se assim o erro médio.[36]

C) Resultados

Nisto consistem os métodos. Tratando, porém, de aplicar estes métodos às diferentes ordens de sensações, impossível seria reproduzir aqui as variadas observações e minuciosos estudos de Fechner. Todas as ordens de sensações, as sensações de peso, de esforço muscular, de temperatura, de luz, etc., são submetidas a exame; e por mais que seja difícil, como é fácil a qualquer um imaginar, chegar sobre semelhante assunto a resultados precisos, é certo que Fechner pretende por sua paciente investigação haver chegado à determinação da menor diferença que deve se dar na excitação para tornar perceptível a sensação correspondente. Isto se tratando do tato, do esforço muscular, da temperatura, do som, da luz.

Tal é para cada uma destas sensações a menor diferença necessária na excitação, para produzir alteração percebível na sensação, segundo o quadro reproduzido por Th. Ribot: para o tato 1/3; para o esforço muscular 1/17; para a temperatura 1/3; para o som 1/3 e para a luz 1/100.

Estas relações, porém, servem somente para determinar qual o aumento que é necessário na excitação para que se torne perceptível a diferença que se dá na sensação correspondente. Mas isto resolve apenas uma das faces da questão. Resta completar a análise da mesma, pela determinação da menor sensação perceptível, tratando-se também de qualquer das manifestações da sensibilidade. Ainda aqui Fechner faz aplicação dos seus diferentes processos de experimentação e, submetendo a exame as sensações de som, de peso, de luz, etc., pretende também haver chegado à determinação da excitação capaz de produzir a menor sensação perceptível em cada uma destas diferentes ordens de atividade psíquica. E é generalizando os resultados obtidos em cada uma destas duas séries de observações, isto é, das observações feitas para determinar a menor diferença perceptível entre

36 Ribot – *obr. cit.,* loc. cit.; Delboeuf – *Elements de psychophysique*, introdução.

duas sensações da mesma natureza, e das observações feitas para determinar a excitação capaz de tornar perceptível uma sensação de qualquer natureza, que ele chegou à conclusão geral de que as sensações crescem proporcionalmente ao logaritmo da excitação. Daí a conhecida fórmula: $x = \lg y$.

Esta fórmula consiste no seguinte: estão em face uma da outra duas séries de grandezas, a das excitações e a das sensações. As excitações representam os fatos exteriores, as sensações, o mundo subjetivo. São duas ordens de fenômenos inteiramente distintas; mas é certo que estão em relação de mútua dependência, sendo fato que a experiência a todo o instante demonstra – que as sensações aumentam ou diminuem de intensidade conforme a força das excitações. Qual é a relação, porém, segundo a qual se faz esse aumento? É o que dificilmente se poderá verificar. Em primeiro lugar o aumento é insensível quando a diferença é muito pequena. Depois há um limite além do qual todo e qualquer aumento de excitação é indiferente e não modifica mais a sensação. A tudo isto acrescem inúmeras outras dificuldades porque a matéria é por si mesma rebelde a todo e qualquer processo de observação. Não obstante, Fechner, submetendo a questão a exame, acreditou haver demonstrado que as sensações crescem numa progressão aritmética quando as excitações aumentam numa progressão geométrica.

Tal é a lei chamada de Weber, base da teoria psicofísica tão engenhosamente arquitetada por Fechner. Esta lei, como é natural a toda a teoria, sofreu impugnação e deu mesmo lugar a considerável polêmica. Helmholtz e Auber fizeram-lhe muito sérias censuras. Delboeuf criticou-a sustentando, sob o ponto de vista teórico, que ela é matematicamente insustentável; e sob o ponto de vista dos fatos, que ela os explica somente aproximadamente. E baseado nestas aproximações propõe correções que considera legitimadas pelo menos pela experiência das sensações luminosas.[37] Mas de todos os contraditores de Fechner o mais decisivo é seguramente Ewald Hering. Este era, aliás, discípulo de Weber e Fechner. Mas reagindo contra a teoria dos mestres, apresentou sobre a lei psicofísica estudos e fez observações de tal natureza que, no dizer de Delboeuf, "submetendo esta lei a uma crítica engenhosa, penetrante, implacável, examinando-a tanto

37 *Elements de psychophysique.*

em sua base experimental, quanto em sua extensão psicológica, termina por afinal reduzi-la a nada; e se dela ainda fica alguma cousa, são apenas destroços informes que jamais poderão ser postos novamente em obra".[38]

Todavia Fechner não se dá por vencido e insiste por fazer sentir a eficácia da lei que formulou. As objeções que são contra ela apresentadas são por ele próprio resumidas do modo seguinte:

1ª) As leis e fórmulas da psicofísica não se harmonizam com os fatos; são falsamente deduzidas deles e as buscas experimentais mostram exceções a estas leis, em vez de confirmá-las.

2ª) Admitindo-se que estas leis tenham algum valor para a psicologia externa, não podem ser transportadas para a psicologia interna. Em outros termos: estas leis não têm valor psicológico.

3ª) Elas levantam dificuldades e não têm fundamento sólido.

4ª) Elas são teleologicamente inconciliáveis com uma concepção racional do mundo exterior.

5ª) As fórmulas psicofísicas devem, portanto, ser abandonadas ou modificadas; ou se são mantidas, quanto à forma, devem ser entendidas em sentido diferente.

Estas objeções acham-se esparsas em obras importantes e numerosas, firmadas por escritores notáveis e que se acham à frente do movimento intelectual hodierno. Todavia Fechner, examinando-as, tão forte se considera em sua posição, que se julga autorizado a poder concluir deste modo: "A torre de Babel não foi completada porque os obreiros não puderam entender sobre a maneira de edificá-la: nosso monumento psicofísico ficará, porque os obreiros não sabem entender-se sobre a maneira de demoli-lo."[39]

---

38 *La loi psychophysique.*

39 Ribot – *obr. cit.,* cap. VII.

Livro I

FILOSOFIA DOGMÁTICA

Capítulo I

ORIGENS DA FILOSOFIA MODERNA

A FILOSOFIA moderna começou dogmática, isto é, aceitando a existência do mundo como um fato dado, tratando de submetê-lo a exame e esforçando-se de, sobre ele, apresentar um sistema geral de explicações. Assim entre os diferentes pensadores manifestaram-se sempre divergências radicais quanto à compreensão das leis reguladoras da evolução universal; mas por todos, com mais ou menos precisão, nunca deixou de ser a legitimidade do pensamento aceita como um dogma. Nisto precisamente consiste o caráter do dogmatismo. Mas veio depois Kant e tratou de dar a explicação, não já do mundo, mas do conhecimento mesmo. É o método crítico; e com este começa uma direção inteiramente nova no domínio do pensamento. Mas antes de estudar Kant e para que com verdadeira consciência possamos ajuizar de sua obra, é mister que estudemos a filosofia anterior de que a dele próprio nasceu. É assim que para estudar o criticismo necessário se faz estudar primeiramente o dogmatismo. Tal é o objeto deste primeiro livro.

Os vultos superiores da culta Alemanha costumam ordinariamente dar o nome de nova filosofia ao movimento intelectual que, trazendo ainda hoje em constante agitação os espíritos mais eminentes, remonta na Inglaterra a Bacon, na França a Descartes. Foram, de fato, Descartes e Bacon os iniciadores de uma poderosa e fecunda renovação intelectual; e é deles que diretamente nos vem o ponto de vista da filosofia moderna.

Para bem poder, porém, determinar o papel que representam na filosofia estes dous grandes pensadores, cumpre assinalar, se bem que rapidamente, o estado anterior das ideias. Eis aqui: haviam sido descobertas a bússola, a pólvora, a imprensa. A descoberta da imprensa, sobretudo, fora de consequências extraordinárias. O livro tornara-se acessível a todos; e as obras da antiguidade clássica sendo reproduzidas com facilidade, logo se fez patente a inferioridade da civilização medieval. Daí a obra de dissolução que caracteriza o século XVI e marca o começo da história moderna. Sobre todas as manifestações do pensamento, sobre a filosofia, sobre a religião, sobre a literatura poderosamente se fez sentir a influência do espírito novo. Em uma palavra: a Renascença produzira os seus efeitos; aparecera Lutero. Foi deste modo que a Escolástica, que foi a filosofia dominante na Idade Média, entrou em completo descrédito; e todo o esforço dos pensadores se limitava a meras tentativas de renovação da filosofia aristotélica (Pamponat, Portius, Scaliger, etc.), do estoicismo (Justus Lipsius), e do platonismo, em regra aliado a certas doutrinas oriundas do Oriente (Cabalística, Magia, Teosofia). A isto se seguiram por parte de alguns nobres espíritos diversas tentativas de criação original (Telésio, Patrizzi, Giordano Bruno), a que sucedeu uma espécie de renovação do cepticismo (Montaigne, Scarron, Sánchez), resultando dessa agitação toda ela de caráter puramente negativo a necessidade que se tornava sensível para todos de uma renovação radical do pensamento.

Por outro lado as ciências positivas já começavam a desenvolver-se. Na matemática, na astronomia, na mecânica haviam sido ultrapassados os limites a que atingira a ciência dos gregos, ensina Tennemann.

A observação e o cálculo aplicado ao domínio das ciências naturais haviam dado lugar a importantes descobertas e estas dando novo alento ao espírito humano incessantemente o impeliam para novas buscas. Copérnico, Kepler, Galileu, Torricelli tornavam-se conhecidos e começavam a exercer a sua ação, fazendo-se assim sentir intensamente, ao lado do movimento negativo e dissolvente dos filósofos, outro movimento poderoso, mas este de caráter positivo, por parte dos sábios. Deste modo, se assim tão desastradamente falhara a tradição filosófica, outro alicerce, e este de caráter sólido e indestrutível, se apresentava para servir de base a uma reconstrução do edifício do pensamento.

Tal foi precisamente a obra de Bacon e Descartes que, em vez de se fundarem sobre os sistemas em dissolução, da filosofia, pelo contrário, inteiramente os deixaram de lado, para tomarem como ponto de partida de suas cogitações unicamente as revelações da ciência.

A estes dous grandes homens muito deve a humanidade, principalmente a Descartes cuja obra foi mais vasta e profunda e que foi quem mais acentuadamente concorreu naqueles tempos de superstição e fanatismo, para que definitiva e inteiramente se chegasse a sacudir o jugo da Escolástica. O mérito particular de sua obra consiste, segundo Schopenhauer, principalmente nos dous resultados seguintes: 1º) em ter levado o homem a pensar por si mesmo, em tê-lo levado a se servir da própria cabeça (*ihren eigenen Kopf zu gebrauchen*), em lugar da *Bíblia*, por um lado, e de Aristóteles, por outro, como se fazia anteriormente; 2º) em ter sido o primeiro que concebeu o problema de que tratam desde então os principais estudos dos filósofos: o problema do ideal e do real, isto é, a questão de distinguir o que há de objetivo e o que há de subjetivo em nosso conhecimento, a parte que é preciso atribuir a alguma cousa que é diferente de nós, e a parte que cabe a nós mesmos.[40] É neste sentido que Descartes pode justamente ser reconhecido como o verdadeiro pai do pensamento moderno. Também a seu respeito tal parece ser a opinião consagrada. Assim pensam, por exemplo: na Inglaterra, Huxley; na Alemanha, Schopenhauer, Noiré, Koeber; na França, Vacherot, Janet, Seailles. E é o que igualmente se demonstra por sua poderosa influência sobre os espíritos mais vigorosos. Não obstante, Ritter não vacilou em afirmar, sobre ele, o seguinte: "Se passarmos em revista as diferentes partes da filosofia de Descartes, forçoso é reconhecer que poucas cousas novas havemos de encontrar... As provas da existência de Deus são uma antiga propriedade da escola teológica: Descartes não as circundou de nova luz... Seu princípio: 'eu penso, logo existo' nunca fora esquecido desde que S. Agostinho o colocara à entrada da ciência. Campanella o reproduzira com vigor quase igual. Também nada há de novo nos raciocínios pelos quais passa da limitação de nosso pensamento e da veracidade de Deus à existência real do mundo exterior. Considerando-se o que existe de desordenado nas diversas partes de seu sistema, quão

40 Schopenhauer – *Parerga und Paralipomena.*

poucas ideias novas expendeu que possam ser sustentadas, sente-se algum embaraço em explicar de onde proveio o imenso êxito de sua doutrina."[41] Ritter esquece que a importância e o valor de Descartes estão, senão em outros pontos, pelo menos na questão do método e, além do método, na independência em que se colocou para com a Escolástica, bem como para com a filosofia aristotélica.

Por maior que seja, porém, o valor de Descartes, é certo que Bacon não merece menos, por seus trabalhos, a gratidão da posteridade. Foi também um espírito independente e profundo, e foi no mesmo sentido de Descartes que trabalhou, esforçando-se, aliás, sob um plano diferente, para libertar também a razão, sendo que a ciência não é cousa de escola, nem vã disputa de palavras sem sentido; é o verdadeiro livro a estudar e comentar, não são as obras dos antigos, mas a natureza.

Dos esforços destes dous homens, aliás, sem que entre eles houvesse nenhuma combinação ou aliança, e quando foram mesmo espíritos de disposições mui diversas, nasceu a filosofia moderna. Para este resultado comum seguiu, porém, Bacon a direção empírica, ao passo que Descartes tomou a direção racionalista. A Bacon se prendem mais ou menos diretamente Gassendi, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume. De Descartes descendem Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolf. E tais são os representantes mais eminentes da filosofia moderna no período anterior à filosofia crítica.

Consideremos em suas linhas capitais, e isto como preliminar para o estudo da filosofia crítica, estas duas ordens paralelas de investigadores da natureza.

41 Ritter – *História da filosofia moderna.*

. . . .

Capítulo II

MÉTODO EMPÍRICO

CONSISTE este método precisamente em tomar por única base do conhecimento a experiência. Para chegar ao conhecimento das cousas devemos partir da observação dos fatos externos ou internos, elevando-nos daí, por indução, ao conhecimento das leis universais. Toda a questão do conhecimento está, pois, em saber tirar as consequências verdadeiras de nossas justas percepções, de onde se segue que é o testemunho de nossas sensações mesmas que constitui o único critério da verdade, sem que venha ao caso indagar de algum princípio que porventura seja causa dos fatos conhecidos por observação. São, pois, os únicos elementos deste método: 1º) a percepção que nos dá os fatos particulares de que adquirimos conhecimento pelos sentidos; 2º) a indução por cujo intermédio nos elevamos, como já disse, do conhecimento dos fatos particulares à concepção das leis universais.

Em vez, porém, de tratar das regras dos métodos, consideremos de preferência os filósofos que o praticaram, de modo a se poder com precisão medir o valor das doutrinas que produziram. É mesmo deste modo que melhor se pode apreciar o método: estudando-o, por assim dizer, em ação.

I
EMPIRISMO DE BACON

A ideia capital de Bacon[42] consiste precisamente no reconhecimento mesmo deste princípio: que todo o conhecimento deriva da experiência. Mas o que é a experiência? Bacon não o diz, nem esta questão foi claramente posta e definitivamente resolvida senão na filosofia crítica. Esta é que, em sua essência, é uma análise da experiência. Contudo, se bem que Bacon não nos tenha explicado o que é a experiência, compreende-se perfeitamente, pela tendência de suas investigações, que a experiência é para ele mais ou menos isto: o conhecimento adquirido. Mas se assim é, fazer derivar todo o conhecimento da experiência é fazer derivar todo o conhecimento, do conhecimento mesmo. E deste modo logo à primeira vista claramente se mostra a improcedência radical do empirismo, fazendo-se sentir de modo imperioso a necessidade de uma filosofia mais alta. Deixemos, porém, de parte a questão sob esse ponto de vista que só mais tarde poderá ser submetido a exame, e tratemos de considerar as ideias particulares de Bacon.

Bacon trabalhou toda a sua vida em uma obra única, a *Instauratio magna*, que devia ser uma exposição geral das ciências, tendo de compreender seis partes. Destas somente a primeira foi concluída, sob o título: *De dignitate et augmentis scientiarum*. Do *Novum organum scientiarum*, que é a segunda parte; apenas os dous primeiros livros foram escritos; e das demais partes da grande obra somente ficaram fragmentos insignificantes.

No tratado sobre a *Dignidade e o aumento das ciências* Bacon começa por fazer uma classificação geral das ciências. É o que se pode chamar a descrição e a geografia da inteligência (*globus intellectualis*); e para esta classificação o que serve de base é a divisão das três faculdades da alma humana. "A divisão mais exata que se pode apresentar da ciência é a que se funda sobre a divisão das três faculdades d'alma humana que é o assento próprio da ciência", diz Bacon. Ora, as faculdades do espírito humano, segundo ele, são

42 Francisco Bacon, Lorde de Verulam, Visconde de Saint'Alban, nascido em Londres em 1561, morto em 1626. Foram suas obras: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605); *Novum organum scientiarum* (1620). Faziam parte de uma grande obra que devia publicar sob o título de *Instauratio magna.*

três: a memória, a imaginação e a razão. Portanto a divisão natural das ciências é em três grupos: história (*memórias*), compreendendo a história natural e a civil; poesia (*imaginação*), compreendendo a poesia narrativa (epopéia, romance), a poesia dramática (tragédia, comédia) e a poesia parabólica (fábulas, alegorias); e filosofia *(razão),* compreendendo a ciência de Deus, da natureza e do homem. Esta divisão, em cujos detalhes seria inútil entrar, é, como se vê, muito imperfeita. Não obstante, foi ainda a que foi reproduzida por d'Alembert no prefácio da *Enciclopédia*. Bacon, porém, não somente classifica, como submete a exame as diferentes ciências, mostrando o que fizeram, o que ainda poderiam fazer, quais as lacunas de que se achavam contaminadas, a que resultados ainda poderiam dar lugar.

O *Novum organum* tem por objeto a lógica, ou mais precisamente, o método. Em oposição direta para com Aristóteles, Bacon proscreve o silogismo e apresenta como instrumentos da lógica e únicas fontes do conhecimento a observação e a indução, órgãos imediatos da experiência. O *Novum organum* compreende dous livros, o primeiro destinado à crítica dos erros e preconceitos da época (ídolos, compreendendo ídolos da *tribo,* da *caverna,* do *forum* e do *teatro*), e o segundo, aliás incompleto, destinado propriamente à exposição do método indutivo e experimental.

Por esta simples exposição se nota que não deixa de haver uma certa analogia e mesmo notável semelhança entre o sistema de Bacon e o que em nossos dias foi estabelecido por Augusto Comte na França, sob a denominação de positivismo. A ideia é a mesma no fundo e os resultados a que chegou Bacon não estão muito longe dos que foram atingidos pelo fundador do sistema positivista. Como Augusto Comte, Bacon começou por uma classificação das ciências; como Augusto Comte, Bacon tinha em vista uma sistematização geral dos conhecimentos positivos. E o próprio método que Augusto Comte pretendeu apresentar como cousa sua, não é senão o método mesmo de Bacon, isto é, o método experimental.

Sobre o valor filosófico de Bacon mui contraditórios são os juízos apresentados. Para alguns, grande é admiração que devem inspirar os seus trabalhos. Cournot, por exemplo, um dos espíritos mais eminentes da França atual, manifesta-se sobre ele nestes termos: "A certos respeitos o gênio de Bacon penetra no futuro, o mais remoto, porque é o profeta e o apóstolo

da futura religião do progresso, e do progresso constante, seguro, indefinido, pelo estudo assíduo e metódico da natureza, fonte única de todo o poder, como de todo o saber do homem. O homem é o ministro e o intérprete da natureza, quer dizer, é ou deve ser no futuro o apóstolo de um novo culto, o culto científico da natureza, perscrutando a esta em suas profundezas, abraçando-a em sua variedade inesgotável, em sua imponente majestade, sem se deixar embaraçar pelos gigantescos e místicos fantasmas da imaginação oriental, nem tampouco pelas sutilezas da sofística grega ou da argumentação escolástica. Eis certamente uma grandiosa e bela ideia a que Bacon deu ainda maiores proporções por seu estilo nervoso, figurado, aforístico, que tem alguma cousa do profeta hebreu, e que ninguém manejou como ele entre os puros filósofos."[43]

Outros contestam o mérito que lhe é atribuído até mesmo como fundador do método experimental: "A filosofia indutiva", diz, por exemplo, Remusat, "está longe de ser obra inteiramente de Bacon e provavelmente houvera existido sem ele. Bacon não formou Newton que se lhe seguiu, nem tampouco Galileu que o precedeu." Referindo-se à sua filosofia diz também Victor Cousin de modo ainda mais expressivo: "A que resultado leva todo este complicado aparelho? A nenhum."[44]

É sabido que mui graves acusações pesam sobre a memória de Bacon como homem público. O Conde de Essex foi o seu principal protetor no começo de sua carreira. Entretanto, quando este favorito, caindo no desagrado da rainha Isabel, foi acusado de alta traição, encontrou em Bacon um de seus perseguidores. Bacon não recuou em concorrer para que seu benfeitor fosse condenado à morte. Depois, feito chanceler do reino, vendeu a justiça, e submetido ele também a processo, confessou-se culpado. Pois não obstante tudo isto, há quem o tenha colocado como filósofo na mesma altura que como estadista. Lange, o imparcial Lange, fala sobre a ignorância científica de Bacon, em quem não tem parte menor a superstição que a vaidade; e referindo-se à opinião exagerada de Liebig,[45] observa que esta não pode ser contestada em vista dos fatos. "O diletantismo o mais frívolo em seus próprios ensaios relativos à ciência da natureza", acrescenta Lange, "a

43 Cournot – *Considerations sur la marche des idées,* liv. III, cap. III
44 *História da filosofia.*
45 *Ueber Francis Bacon von Verculam und die Methode der Naturforschung* (1863).

ciência rebaixada a uma hipócrita adulação da corte, a ignorância ou desconhecimento dos grandes resultados científicos obtidos pelos Copérnico, pelos Kepler, pelos Galileu, que não haviam esperado pela *Instauratio magna,* uma polêmica acrimoniosa, uma injusta depreciação dos verdadeiros sábios que o cercavam, como Gilbert e Harvey, eis fatos de natureza a mostrar o caráter científico de Bacon sob um aspecto tão desfavorável, quanto o seu caráter político e pessoal."[46] Todavia, ainda mesmo exprimindo-se por esta forma, Lange não contesta o merecimento de Bacon, como fundador do método indutivo, nem isto seria concebível quando todos sabem que grandes lógicos contemporâneos como W. Herschel e Stuart Mill, reconhecem a teoria da indução de Bacon como base primeira, se bem que incompleta, de suas próprias doutrinas. É certo que Bacon, como é mui natural, teve precursores, como Da Vinci, Luís Vivès, Galileu, mas há exageração em afirmar, como Frank, por exemplo, que o "método de Galileu, anterior ao de Bacon e de Descartes, é superior ao de ambos". Não se deve, demais, esquecer, como reconhece Lange, que a grande reputação de Bacon não nasceu de um erro histórico que tenha sido cometido depois de sua morte, sendo que, em vez disto, nos veio diretamente de seus contemporâneos por uma tradição ininterrupta. Por aí se vê a extensão e profundeza de sua influência, e esta que não podia ser exercida por um homem sem mérito, não podia deixar de ser favorável ao desenvolvimento do espírito humano. "O estilo animado de Bacon", acrescenta Lange, "certos lampejos de gênio que se encontram em suas obras, podem ter sido exagerados pelo prestígio de sua posição, como pelo fato de ter sido o verdadeiro intérprete de seu tempo; mas isto não diminui o seu mérito sob o ponto de vista histórico."[47]

Se deixarmos, porém, de lado estas investigações de valor puramente histórico, para deduzir do conjunto das ideias de Bacon o ponto de vista de sua concepção do mundo, vê-se sem grande dificuldade que é para o materialismo que ele se inclina. Também o método experimental é caminho muito mais direto para este sistema do que o método racionalista, e por isto não é para admirar que de Bacon saísse o materialismo, ao passo que Descartes foi muito mais favorável ao desenvolvimento do espiritualismo.

---

46 Lange – *História do materialismo,* nota 60, vol. II, II parte.

47 *Obr. cit.,* loc. cit.

Lange confessa positivamente que a ideia dominante do materialismo vem de Bacon e se apesar disto não apresenta este filósofo como o verdadeiro restaurador daquele sistema filosófico, foi unicamente porque, tendo ele concentrado todas as suas vistas sobre o método, não se exprimiu, quanto ao mais, senão com ambiguidade e circunspecção sobre os pontos mais importantes. É certo que ele dá como assunto à filosofia os três conhecidos objetos: Deus, alma e natureza. Mas os objetos – Deus e alma – entram aí como que somente para dar proporções grandiosas ao edifício científico, ou para satisfazer às exigências da época. No fundo, porém, o que constitui para Bacon o objeto do conhecimento são unicamente as cousas naturais no sentido de fenômenos puramente materiais. É o que já Cousin reconhece quando afirma: "Na essência, a filosofia para Bacon é sobretudo a filosofia natural, isto é, a física. Tal é a ciência cujos progressos o comoviam e a que consagrou todos os seus votos, todos os seus preceitos. A filosofia propriamente dita, a metafísica, é para ele apenas um acessório, um resto do passado, uma ciência obsoleta, se é que ainda constitui uma ciência."[48] É mais um ponto de contacto com Augusto Comte. Não se vê já aí a ideia-mãe do positivismo?

Esta predileção de Bacon pelo materialismo tão rigorosamente foi verificada, que Kuno Fischer, apresentando em síntese o seu ponto de vista, com a grande autoridade de que dispõe, se julgou autorizado a poder assegurar o seguinte: "Bacon identificou todo o conhecimento à nossa experiência natural guiada justamente por investigação e buscas que desconhecem quaisquer outros objetos além das cousas naturais: pôs, portanto, no mesmo plano como idênticas, a ciência natural e a ciência experimental, regando assim o conhecimento do supra-sensível, do espírito divino, como do espírito humano, tanto lhe parecia ou lhe devia parecer o último, distinto das cousas naturais. Deste modo foi por terra não somente a teologia, como igualmente a psicologia racional, sendo a metafísica banida da filosofia natural, para servir apenas, parte como fundamento e parte como complemento da física. Ora a física tem por objeto explicar os fenômenos somente por meio de causas ativas. À metafísica, pelo contrário, cabe, por um lado, o conhecimento das forças naturais universais,

48 Cousin – *História da filosofia.*

isto é, o conhecimento das cousas por princípios físicos; e por outro lado, a explicação das cousas por causas finais. No primeiro caso, isto é, como explicação por princípios físicos, é a física debaixo de outra denominação; no segundo caso, isto é, como explicação teológica, é cientificamente sem nenhum valor."[49] De todo o modo, vê-se claramente que a metafísica fica reduzida a nada. Fischer chegou a concluir nestes termos: "Bacon mediatiza a metafísica pela experiência deixando-lhe, para não destruí-la de todo, uma sinecura filosófico-natural. Cabe-lhe no novo edifício da filosofia uma espécie de existência de claustro; apenas se ocupa, como por passatempo, com a finalidade tal como é esta indicada pelos efeitos mecânicos produzidos pelas forças naturais; apenas se ocupa com a consideração das causas finais que Bacon baniu da física e de que disse que são dedicadas a Deus e infrutíferas como as freiras."[50]

II
SENSUALISMO DE LOCKE

Locke[51] aplicou ao domínio particular dos fenômenos psíquicos o método experimental cujas bases foram lançadas por Bacon. Mas de Bacon para Locke vai já uma grande distância.

Bacon, no que tem relação com os fenômenos psíquicos, estabelece somente as ideias gerais quanto ao método. Locke submete a um exame minucioso o problema do espírito, de modo que seu *Ensaio sobre o entendimento humano* é já um tratado regular de psicologia experimental. Das ideias de Bacon resultava a concepção de que – todo o conhecimento deriva da experiência – apenas como consequência geral. Locke procura demonstrar esta concepção pela observação rigorosa dos fatos; e para isto

49 Kuno Fischer – *Geschichte der neuer Philosophie*, dritter Band, zweites Capitel.

50 Kuno Fischer – *obr. cit.,* loc. cit.

51 John Locke, nascido em 1632 em Wrington, morto em 1704. Foram suas obras: *Carta a Limborch sobre a tolerância* (1689); *Ensaio sobre o entendimento humano*, em inglês (Londres, 1690); *Tratado sobre o governo civil,* em inglês (Londres, 1690); *Pensamentos sobre a educação das crianças* (1693), obra em que se acha em gérmen *L'Emile* de Rousseau; o *Cristianismo racional* (1695). Foram dadas muitas edições das obras de Locke, das quais a mais completa foi publicada em Londres em 1829 (9 volumes). Quase todas as suas obras se acham traduzidas em francês.

submete a exame, na altura dos conhecimentos de seu tempo, todas as manifestações da inteligência, desde as ideias mais simples e elementares, até os princípios superiores da religião e da moral.

Locke começa por negar a chamada teoria das ideias inatas.[52] Não há ideias inatas. Toda a ideia é adquirida; e anteriormente à experiência não há na alma nenhum conhecimento. É a significação do princípio: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Em começo a alma é como uma espécie de tábua rasa (*tabula rasa*), vazia de todos os caracteres, sem ideia, qualquer que seja, sem noção de cousa alguma. Mas sendo assim, de onde tira ela "essa prodigiosa quantidade de ideias que a imaginação do homem sempre ativa e sem limites lhe apresenta em uma variedade quase infinita"? De onde tira "todos esses materiais que são como a riqueza de todos os seus raciocínios, como de todos os seus conhecimentos"? A isto responde Locke decisivamente: da experiência.

Neste caso cumpre perguntar: o que é a experiência mesma, quais são os seus elementos constitutivos e como é ela possível? Tal é o ponto central da filosofia de Locke. Esta questão é de fato por ele estudada e constitui mesmo o ponto de partida de todas as suas investigações. Por aí já se vê que o sensualismo de Locke é uma primeira tentativa para solução dos problemas que constituíram depois o objeto da filosofia crítica. Locke é um dos precursores de Kant; e sua influência de fato se fez intensamente sentir sobre o filósofo de Koenigsberg, se bem que somente por intermédio e através do cepticismo de Hume.

Os elementos constitutivos da experiência, ou melhor e para empregar os próprios termos de Locke, as origens de todas as nossas ideias, são: a sensação ou percepção externa, e a reflexão ou percepção interna. A sensação fornece as impressões sensíveis transmitidas pelos objetos exteriores; a alma dá a percepção das próprias operações do espírito, com aplicação às ideias recebidas pelos sentidos. E fora daí nada há como elementos do conhecimento, sendo que a experiência, ou mais precisamente a sensação ou percepção externa, e a reflexão ou percepção interna são as únicas janelas por onde penetra a luz no fundo obscuro da consciência.

---

52 Os principais representantes da teoria da ideias inatas são, na história da filosofia, Platão, Descartes, Leibniz e mais recentemente Rosmini.

Nossas ideias quando representativas de objetos externos exprimem sempre qualidades destes. Estas, porém, são de duas naturezas: primárias ou secundárias. As qualidades primárias (a resistência, a extensão, a solidez, a figura, o número, a mobilidade) existem nas cousas mesmas. As secundárias (a cor, o som, o odor) são apenas afecções de nossa sensibilidade, não existem nas cousas, porém em nós mesmos, do mesmo modo e nas mesmas condições que o prazer e a dor; as cousas têm somente o poder de provocá-las na alma. É o que se poderia exprimir nos termos da filosofia crítica dizendo que as qualidades secundárias são fenomenais, ao passo que as primárias são numenais; e é mesmo por aqui que Kant se prende a Locke. Mas Locke reduziu a fenômenos somente as qualidades secundárias, ao passo que as primárias pertencem à *cousa em si:* Kant foi infinitamente mais longe e reduziu a puras afecções da sensibilidade não somente as qualidades secundárias, como igualmente as primárias, sendo que no que tem relação com o conhecimento tudo é fenômeno, e da *cousa em si* nada, absolutamente nada se conhece. É o que resulta como consequência necessária e inevitável de sua concepção da subjetividade do espaço e do tempo.

As ideias são simples ou compostas. As primeiras são os elementos primitivos do conhecimento fornecidos pela sensação e pela percepção, e compreendem não só as ideias relativas às qualidades secundárias, como igualmente as que se referem às qualidades primárias das cousas. As segundas são as ideias resultantes da combinação das ideias simples e compreendem três classes: as ideias dos modos, as das substâncias e as das relações.

Todas as ideias chamadas fundamentais, como as ideias do espaço, do tempo, de substância, de cousa, etc., são com amplo desenvolvimento analisadas por Locke que conclui sempre pela afirmação de que todas elas derivam da experiência. Na produção, porém, das ideias a alma obra, segundo Locke, como cousa inteiramente passiva. Ela não produz, recebe. O que não é como veio depois a sustentar, por exemplo, Fichte, força geradora das ideias; mas apenas *tabula rasa*, onde as ideias são, por assim dizer, inscritas. E para que as ideias se formem, é necessário que alguma cousa nos venha de fora, sendo que é por impulsão material (*impulsus physicus*) que Locke explica o processo da formação das ideias. É deste modo que Locke não compreende possa ser posta em dúvida a existência do mundo

exterior, a existência da matéria; e na sua sinceridade não vacila em fazer a confissão de que nada impede acreditar que é a matéria mesma que pensa em nós. É nestas condições que para sustentar a existência do espírito, a existência da alma e de Deus, apela para a revelação e a fé.

Além das ideias simples e das ideias compostas há mais, segundo Locke, as noções ou ideias gerais e abstratas.

O sensualismo de Locke teve um desenvolvimento espantoso no século XVIII. Propagado na Inglaterra por Collins e Dodwell; na França por Condillac e Voltaire; na Holanda por Leclerc e Saint Gravesande; combatido na Inglaterra por Stillingfleet; na Alemanha por Leibniz; na França por Royer-Collard e Cousin, exerceu influência considerável sobre todas as manifestações do pensamento. Tennemann dá como consequências mais ou menos próximas, mais ou menos remotas do sensualismo de Locke os seguintes fatos: a hipótese de um sentido especial apropriado à verdade em matéria de especulação e de moral (Reid, Beattie, Rüdiger); uma tentativa para estabelecer e motivar a realidade objetiva do conhecimento (Condillac, Bonnet, d'Alembert, Condorcet); a análise das faculdades d'alma (Hartley, Condillac, Bonnet); o desenvolvimento de diversas regras excelentes para a busca da verdade (Saint Gravesande, Tschirnhausen); uma falsa maneira de considerar a metafísica, como se reduzindo à reflexão lógica sobre fatos dados (Condillac); a propagação do materialismo e do ateísmo (La Mettrie, o *Sistema da natureza,* Priestley); enfim, a moral convertida em um cálculo de interesse (La Rochefoucauld, Helvetius).

Romanes, o atual psicólogo inglês, saído da escola de Darwin, prende-se também visivelmente aos princípios de Locke. É o que se vê claramente da classificação das ideias que apresenta como resultado geral no último capítulo de seu livro – *A evolução mental no homem.* As ideias que servem de base a todos os nossos conhecimentos se reduzem, segundo ele, aos seguintes fatos: 1º) as simples lembranças de percepções, ou a persistência das imagens mentais das impressões sensitivas passadas (são as ideias simples de Locke); 2º) uma classe superior de ideias, que, segundo é reconhecido por todos, são comuns aos animais e ao homem; superiores à simples lembrança de percepções particulares, estas ideias formam-se por combinação das mesmas, representando portanto um composto cujos elementos ou ingredientes são ideias particulares (são as ideias compostas

de Locke); 3º) os conceitos, isto é, uma classe mais elevada de ideias que, sendo recusadas aos animais, são com razão consideradas como representando uma prerrogativa especial do homem (são as noções ou ideias gerais e abstratas de Locke). Tratando, na mesma obra, de deduzir a única distinção que, a seu ver, pode ser estabelecida entre a psicologia do homem e a dos brutos, é ainda das seguintes proposições citadas de Locke que faz o ponto de partida de suas próprias investigações: "Pode-se pôr em dúvida que os animais a um certo grau combinem e alarguem suas ideias; mas se há um ponto sobre o qual se pode ter inteira certeza é, me parece, que de todo lhes falta a faculdade de abstrair, sendo que é a posse de ideias gerais que estabelece uma diferença perfeita entre o homem e o bruto, constituindo destarte um grau de excelência que o bruto não pode atingir. É evidente que nós não observamos no bruto nenhum sinal do emprego de sinais gerais para ideias universais; e isto nos faz com razão pensar que ele não possui a faculdade de abstrair ou fazer ideias gerais, desde que não se serve nem de palavras nem de sinais gerais. O fato de que os animais não empregam, nem conhecem fatos gerais, não poderia ser atribuído a uma falta de órgãos apropriados para a emissão de sons articulados. Muitos de entre eles com efeito, bem o vemos, podem articular sons e pronunciar palavras de modo suficientemente distinto, mas nunca com um fim deste gênero: e, por outra parte, homens que por qualquer falta orgânica são privados da palavra conseguem, contudo, exprimir suas ideias gerais por sinais que empregam em lugar de palavras. Eu creio, pois, que é nisto que os animais se distinguem do homem; é a diferença verdadeira que os separa inteiramente, terminando por cavar entre eles um abismo, porque se os animais têm ideias e não simples máquinas, como pretenderiam alguns, nós não lhes podemos recusar alguma razão. Parece-me evidente que em certos casos alguns de entre eles raciocinam, do mesmo modo que têm o sentimento; mas só raciocinam sobre ideias particulares, tais como as que receberam dos sentidos. Os mais elevados de entre os animais estão ligados a estes estreitos limites e não têm, creio, a faculdade de alargá-los por não importa que espécie de abstração."[53]

---

53 Romanes – *Evolução mental no homem*, cap. II; Locke – *Ensaio sobre o entendimento humano*, liv. II, 10, 11.

III
IDEALISMO DE BERKELEY

As impressões sensíveis em que, segundo Locke, se resolve a sensação, podem ser: ou de natureza puramente ideal ou espiritual (é o ponto de vista do idealismo); ou de natureza puramente material (é o ponto de vista do materialismo); ou uma e outra cousa ao mesmo tempo. Nesta última hipótese pode suceder ou que os dous atributos, ideal e material, das impressões sensíveis, sejam considerados como pertencendo cada um a uma substância distinta (é o ponto de vista do dualismo); ou que sejam considerados como atributos opostos, porém, inseparáveis, de uma só e mesma substância (é o ponto de vista do monismo). Berkeley[54] manifesta-se de todo e em absoluto pelo idealismo. Para ele não há matéria e o que se chama matéria é apenas uma modificação do espírito. O Sol, a Lua, as estrelas; a Terra com todas as suas maravilhas; o Cosmos com todos os seus mundos, tudo isto é, pois, mera aparência e em realidade não existe: o que existe é somente o espírito e com o espírito todos estes fantasmas das realidades, como simples produtos de modificações internas do próprio espírito.

Vejamos como Berkeley pôde chegar a tão estranhas afirmações, dando como resultado de uma aplicação rigorosa do método experimental afirmações tão manifestamente contrárias à mais elementar experiência.

Parece à primeira vista que tudo isto não passa de um mero jogo de palavras. Entretanto não sucede assim, e é pelo contrário com uma lógica admirável que no domínio do método experimental se faz a sucessão dos sistemas.

Bacon havia restringido o objeto do conhecimento, limitando-o unicamente às cousas naturais. Locke restringiu-o ainda mais, reduzindo-o exclusivamente às cousas sensíveis. Para Bacon deviam ser excluídas do conhecimento, de entre as cousas as chamadas cousas sobrenaturais, que foram o objeto principal das cogitações da filosofia medieval. Para Locke devem ser ainda excluídas, de entre as cousas naturais, as que não são sensí-

---

54 Berkeley, nascido em 1684 na Irlanda, morto em 1734. Obras principais: *Teoria da visão* (1709); *Princípios do conhecimento humano* (1710); *Diálogos de Hilas e Filonous* (1713); *Apologia da religião cristã*.

veis, sendo muito possível que existam na natureza, muitas cousas que não possam ser percebidas, que são naturais, mas que não são sensíveis. Estas não podem ser objeto de conhecimento e é deste modo que o objeto do conhecimento segundo Bacon sofreu ainda grande restrição segundo Locke.

Berkeley foi mais longe. Quando se diz: – impressões ou percepções sensíveis, – diz-se, no sentido de Locke, impressões ou percepções de alguma cousa fora de nós; de onde se segue a necessidade de uma realidade exterior como objeto das impressões ou percepções; se bem que não possamos ter certeza se as cousas fora de nós, isto é, as cousas como elas são em si mesmas, são ou não como aparecem na representação que delas temos na consciência. Berkeley nega essa realidade exterior e só admite como objeto do conhecimento as causas sensíveis, isto é, as cousas como afecções da sensibilidade. Mas para que haja, segundo ele, impressões ou percepções sensíveis, duas cousas são necessárias: 1º) um espírito que perceba; 2º) ideias que sejam percebidas. Agora ideias que, para serem produzidas na percepção, precisam não só de um espírito que as perceba, como igualmente de uma causa que as produza. Esta causa produtora das ideias existe de fato: é Deus. O espírito do homem e Deus – eis pois a existência universal.

Esse est percipi: eis o princípio fundamental do idealismo de Berkeley. O mundo é, pois, unicamente o conjunto de nossas sensações e toda a sua existência consiste somente em ser percebido.

É visível o antagonismo em que está esta doutrina para com a doutrina dos materialistas. Entretanto, tanto uma, como outra, pretende ser uma dedução rigorosa do sensualismo de Locke, sendo curioso observar como do mesmo tronco comum resultam concepções tão diametralmente opostas.

Locke estabelecera como ponto de partida de todo e qualquer sistema de investigação o seguinte: nós só conhecemos o que nos é transmitido pelos sentidos. Partindo daí os materialistas poderão argumentar deste modo: nós só percebemos pelos sentidos fenômenos materiais, sendo que tudo o que se sente, tudo o que se vê, ouve e apalpa, etc., é corpo ocupando espaço; logo, tudo é matéria. Mas Berkeley, partindo do mesmo ponto, poderia dizer também por seu lado e em sentido contrário: nós só percebemos pelos sentidos ideias, sendo que o que adquirimos de tudo o que se sente, de tudo o que se vê, ouve e apalpa, etc., são somente ideias.

Ora, ideias são fenômenos de natureza puramente subjetiva, fenômenos de natureza puramente espiritual. Logo, tudo é espírito; e o que se chama matéria é, de fato, uma mera ilusão dos sentidos.

Na aplicação dos princípios de Locke há muito mais sagacidade e penetração por parte de Berkeley, que por parte dos materialistas. Berkeley é mesmo um modelo de precisão, de clareza, de rigor lógico, conforme é reconhecido por todos. "O célebre autor do *Sistema da natureza* irrita-se contra Berkeley, mas não pode refutá-lo", diz Lange.[55] E Kuno Fischer observa por seu lado: "cada uma das duas doutrinas vê na outra o cúmulo da insensatez (*Unsinn*); mas os materialistas encontram na insensatez de Berkeley, método; Berkeley, pelo contrário, encontra na doutrina dos materialistas, somente insensatez."[56] E continuando, Kuno Fischer chega ainda a avançar a proposição que se segue: "Berkeley é Locke completado." E é deste modo que resulta diretamente do sensualismo de Locke uma doutrina cuja suma se reduz, ainda nos termos de Kuno Fischer, ao seguinte: "Deus produz nos espíritos as ideias (*Eindrücke*) que nós percebemos como objetos dados, ou como cousas fora de nós (mundo sensível). Em verdade nada há fora de nós, nada independente da representação, fora do espírito que representa; não há nenhuma *cousa em si* que possa corresponder a este ser sem pensamento e sem representação, que é a negação absoluta do espírito, a este nada (*Unding*) que se chama matéria." "Do sensualismo resultava que as *cousas em si* são inconcebíveis; do idealismo resulta que elas em geral não existem: aquele afirma a incognoscibilidade das cousas; este sua impossibilidade; aquele nega a metafísica; este a realidade da matéria."[57]

O espírito do homem como sujeito da percepção, e um espírito superior; Deus, como causa produtora das ideias que são o objeto da percepção – eis, pois, as únicas existências admitidas por Berkeley. É o que se vê, segundo ele, claramente, considerando em si mesmo o fato da percepção; mas Berkeley entra em investigações curiosas no intuito de tornar indiscutíveis as suas afirmações. Quanto à nossa própria existência, quanto à existência do espírito humano, é forçoso reconhecer que não pode ser posta em dúvida e por este lado Berkeley se liga a Descartes. Quanto, po-

55 Lange – *História do materialismo.*

56 Kuno Fischer – *obr. cit., Geschichte der neuer philosophie*, vol. III, liv. I, cap. II.

57 Kuno Fischer – *obr. cit.,* loc. cit.

rém, à existência de Deus, é necessário considerar: 1º) a certeza da existência de nosso próprio espírito; 2º) a certeza das cousas sensíveis, isto é, das cousas como afecções da sensibilidade. Ora, a existência de nosso espírito é incontestável. Depois, passando a tratar da certeza das cousas sensíveis, começa por observar o seguinte: "Quando se percebem atualmente cousas sensíveis, não se pode formar nenhuma dúvida sobre sua existência." E partindo desta afirmação que apresenta como por si mesma evidente, não vacila em acusar de puerilidade o filósofo que considera como problemática a existência das cousas sensíveis, para ser depois levado a prová-la pela veracidade divina; e por aí se afasta de Descartes. "Eu duvidaria antes de meu próprio ser", acrescenta ele, "do que do ser destas cousas que eu vejo e toco atualmente... E declaro que estou tão certo de que há corpos (isto, porém, no sentido de cousas percebidas imediatamente por meus sentidos), quanto estou certo de minha própria existência."

Firmada deste modo a existência do espírito humano, por um lado, e a certeza das cousas sensíveis, por outro, é fácil a passagem para o estabelecimento da existência de Deus. Eis aqui como sobre este ponto se exprime Berkeley: "É evidente para mim que as cousas sensíveis não podem existir em outra parte, a não ser num entendimento, ou num espírito, de onde concluo, não que lhes falte uma existência real, mas que, não dependendo elas de meu pensamento, nem tendo uma existência distinta da qualidade de serem percebidas, é necessário que haja algum outro espírito no qual elas existem. Assim tanto é certo que existe realmente um mundo sensível quanto é certo que existe um espírito infinito e por toda a parte presente que o contém e sustenta."[58] Em conclusão: não há nenhuma substância material; só existem duas cousas: os espíritos finitos e o espírito infinito. Os espíritos finitos somos nós, são todos os seres pensantes: o espírito infinito é Deus, dentro do qual tudo existe. E o mundo o que vem a ser? O mundo é apenas o conjunto das ideias que Deus nos sugere; e se no mundo tudo obedece a leis inflexíveis, não são estas leis mais do que as leis regulares dessa eterna comunicação do espírito infinito com os espíritos finitos.

58 Berkeley – *Diálogos de Hilas e Filonous.*

IV

CEPTICISMO DE HUME

Hume[59] é um dos maiores pensadores da Inglaterra. Lange, colocando-o ao lado dos vultos mais eminentes da moderna cultura inglesa, ao lado de Bacon, de Hobbes e Locke, pergunta se entre todos não deve ele ocupar o primeiro lugar. Notável não menos como filósofo do que como historiador, Hume, efetivamente, não só foi um dos fundadores do método associacionista, como ao mesmo tempo foi quem mais poderosa influência exerceu sobre o espírito do próprio Kant; e deste modo não só foi um dos precursores da atual escola experimental inglesa, como igualmente foi um dos precursores da filosofia crítica. É, entretanto, o mais extremado cepticismo que é por ele apresentado como resultado geral de suas cogitações, podendo-se dizer que é o ponto de partida de Sócrates – *só sei que nada sei*, – que constitui o ponto terminal de Hume. E é assim que se justifica na história o que se verifica na evolução intelectual de cada indivíduo: que é sempre pela dúvida que começa a verdadeira e sã filosofia.

Berkeley, partindo dos princípios de Locke terminara pela negação da matéria, para só admitir o espírito. Hume, partindo dos mesmos princípios e dando proporções mais amplas à sua crítica, termina por negar, não somente a matéria, como igualmente o espírito. Mas neste caso, que ideia devemos fazer dessa natureza imensa que nos cerca, que ideia devemos fazer de nós mesmos? O que é isto que dentro de nós sente e quer; o que é aquilo que fora de nós ocupa lugar e se move? Em uma palavra: o que podemos nós saber da verdadeira significação e natureza das cousas; o que podemos conhecer da natureza e do homem? Nada – eis a solução de Hume.

Vejamos como pôde o filósofo chegar a tão estranha dedução, pondo-se em oposição manifesta ao que nos parece mais claro e evidente, opondo-se tão sistematicamente às crenças mais radicais da humanidade. Parece que tudo isto, a não ser um simples jogo de palavras, só pode ser o

---

59 David Hume, nascido em Edimburgo, na Escócia, em 1711; morto na mesma cidade em 1776. Obras principais: *Tratado da natureza humana* (1737); *Ensaios morais, políticos e literários* (1742); *Ensaios* (1751); *Buscas sobre os princípios da moral* (1752): *História natural da religião; História da Inglaterra.*

resultado de uma série caprichosa de sofismas, a menos que a filosofia não seja uma loucura. Entretanto assim não sucede. Hume, pelo contrário, se mostra possuído do mais entranhado amor da verdade; só um impulso o move – o desejo de aprender; e sendo esta a nota predominante do seu espírito, é certo que o que principalmente caracteriza a sua lógica é a mais inflexível severidade.

A) A associação das ideias como lei fundamental do espírito humano

O ponto de partida da filosofia de Hume é o princípio mesmo de Locke – que todo o conhecimento deriva da experiência, isto é, que nós só podemos conhecer o que nos vem por intermédio dos sentidos. Partindo daí Hume só admite como elementos primitivos do conhecimento estas duas ordens de fatos: as impressões e as ideias. As impressões são os fatos mesmos como afecções da sensibilidade. As ideias são simples cópias, imagens ou representações enfraquecidas das impressões. Impressões dos sentidos, compreendendo sensações, emoções, volições, e ideias ou imagens enfraquecidas das impressões – tais são os únicos elementos do conhecimento; e fora disto nada mais há. Mas neste caso como é possível a ciência, como se chega a formar uma ideia dos fenômenos que são por nós considerados como fenômenos da natureza; como se chega a formar uma ideia dos fenômenos que são por nós considerados como fenômenos da alma? É que as nossas ideias, como as nossas impressões, estão subordinadas ao princípio da associação. Sem que para isto concorramos por nossa atividade, sem que mesmo tenhamos disto consciência, nossas ideias se associam, se ligam por uma espécie de encadeamento indissolúvel; e é por este modo que se formam todas as nossas ideias, tanto dos fenômenos da natureza, como dos fenômenos do espírito. Tal é a lei fundamental do espírito humano e esta lei representa para os fenômenos da vida mental um papel tão importante quanto a lei da gravitação universal para os fenômenos físicos. Vê-se por aí que a teoria da associação das ideias, que é a base da atual escola experimental inglesa, era já conhecida e sustentada em seus fundamentos por Hume. Também Louis Ferri em seu recente livro – *La psychologie de l'association*, o considera com Hartley como os verdadeiros fundadores da escola da associação, sendo que os demais representantes do sistema não fizeram senão desenvolver os princípios que foram por eles sustentados.

B) A lei de causalidade: negação da realidade exterior.

Desenvolvendo os princípios de Hume, falo aqui em natureza, como em espírito humano, mas não se deve compreender por natureza tal como ele a entende, alguma cousa que exista realmente fora de nós como substância corpórea, do mesmo modo que não devemos compreender por espírito alguma substância que permaneça em nós através das mutações da matéria. A natureza, o mundo externo, esta complicação de fenômenos que se desenrolam indefinidamente no espaço e no tempo, é apenas uma série contínua de sensações. Do mesmo modo o princípio desconhecido que dentro de nós sente e quer; isto que serve de base à nossa identidade pessoal, e, ao que se supõe, constitui o nosso espírito, não é nenhuma substância, é apenas uma sucessão contínua de fenômenos psíquicos. É o que resulta do modo por que Hume compreende e explica a lei de causalidade, como de sua negação de toda a substância, tanto espiritual, como corpórea.

Consideremos em particular este ponto que é precisamente o ponto central do cepticismo de Hume. Supõe-se ordinariamente que a lei de causalidade é uma lei das cousas, sendo que não podendo haver efeito sem causa, tudo o que se passa na natureza deve ter uma causa, e como a natureza se nos mostra fora de nós, evidentemente deve estar fora de nós a sua causa, de onde a realidade do mundo exterior. Hume contesta a lei de causalidade como lei das cousas. Nada há que justifique o fato de que uma cousa seja, porque outra cousa é. Pelo contrário, as cousas se apresentam inteiramente separadas uma das outras, isto é, sem nenhum laço que as congregue, sem nenhuma dependência de umas para com outras; e se nós costumamos ligá-las por certa relação de causalidade, é unicamente pelo hábito de vê-las suceder umas às outras. Eis em que termos se exprime a esse respeito o próprio Hume: "Não há em toda a natureza um só caso concebível de conexão (*any one instance of connexion conceivable by us*). Todos os acontecimentos parecem descosidos e destacados uns dos outros; é verdade que a cada acontecimento se segue outro, mas isto sem nenhuma ligação necessária. Nós os vemos, por assim dizer, em conjunção, mas não em conexidade... Nós não temos nenhuma ideia desta conexidade, nem sabemos mesmo o que desejamos conhecer quando nos esforçamos

de concebê-la."[60] Mas a que se reduz neste caso a lei de causalidade? É um simples produto do hábito, já o vimos; e é nas leis da associação das ideias que se deve procurar a sua origem, sendo a relação causal, segundo Hume, uma simples derivação das relações de semelhança, como das relações de coexistência e sucessão (contiguidade no espaço e no tempo) que são os dados gerais da lei da associação das ideias. Eis aqui, pois, a que se reduz a verdadeira significação do princípio da causalidade: "Os objetos semelhantes são sempre reunidos a objetos semelhantes, eis uma primeira experiência que serve para definir a causa – *um objeto de tal sorte seguido de outro, que todos os objetos semelhantes ao primeiro sejam seguidos de objetos semelhantes ao segundo.* A vista ou presença de uma causa leva sempre o espírito, por uma transição habitual, à ideia do efeito: *a causa é um objeto de tal sorte seguido por outro objeto que a presença do primeiro faça sempre pensar no segundo."* [61]

Vê-se assim que a lei de causalidade é de valor puramente subjetivo, nem tem nenhuma significação como lei dos fenômenos em si mesmos. É simplesmente por hábito que, quando vemos as mesmas causas, esperamos os mesmos efeitos, sendo o espírito para isto determinado pelas leis fatais da associação. Não pode, pois, a lei de causalidade ser invocada como prova de uma realidade exterior; ela é um simples hábito em nós, não uma lei das cousas.

Não existe, pois, segundo Hume, um mundo exterior, nem temos, nem podemos ter nenhuma noção do que se chama força e matéria, do que se chama natureza. É assim precisamente às ideias de Hume que com razão se aplicam os conceitos que são por Schopenhauer, aliás, sem fundamento, atribuídos a Kant: "O mundo não é para ele em todo o seu ser, senão ilusão: tal é a base, tal é a alma, tal é o mérito capital de toda a sua filosofia. Para constituir esta filosofia, despendeu ele tesouros de reflexão e sagacidade; foi-lhe preciso montar, depois examinar peça a peça todo o mecanismo desta faculdade de conhecer, em virtude da qual se representa esta comédia fantástica que se chama o mundo exterior."[62]

---

60 Hume – *Ensaios*, trad. francesa, tomo I, págs. 192, 193.

61 Hume – *obr. cit.*

62 Schopenhauer – *O mundo como vontade e como representação,* vol. II, "Crítica da filosofia de Kant".

Tal é de fato o resultado geral de todo o ensino de Hume. Mas neste caso o que devemos pensar da natureza, como devemos compreender a força e a matéria, que significação tem tudo isto que nos cerca, tudo isto que enche o espaço e o tempo e ao mesmo tempo se decompõe em mundos inumeráveis? Tudo isto é como se fosse verdadeiramente equivalente a nada? Hume não o diz. Pelo contrário, está certo que a natureza existe; apenas sustenta que o que se nos apresenta como natureza, não existe como natureza fora de nós, mas somente como um sentimento em nós mesmos. Nós cremos que a natureza existe, mas do mesmo modo que experimentamos qualquer outro sentimento, do mesmo modo que sentimos amor pelo que nos agrada ou aversão pelo que nos ofende, do mesmo modo que temos sede ou fome, que sentimos frio ou calor. É o que Hume mesmo nos dá a perceber com eloquência e vigor por suas próprias palavras. "Desde que", diz ele, "nada se pode apresentar ao espírito, senão percepções, e desde que todas as ideias são derivadas de alguma cousa anteriormente presente ao espírito, segue-se que nos é igualmente impossível conceber ou formar ideia de uma cousa especialmente diferente das ideias e das impressões. Fixemos nossa atenção para fora de nós mesmos, tanto quanto possível; que nossa imaginação se lance para os céus ou para os extremos limites do universo, não daremos jamais realmente um passo além de nós mesmos, nem poderemos conceber nenhum gênero de existência diferente destas impressões que apareceram nesse estreito recinto. O universo em que estamos é sempre o universo de nossa imaginação, nem temos nenhuma ideia que seja produzida fora dele."[63]

Mas se o universo é assim um mero produto de nossa imaginação, de onde vem que nós não o confundimos com as criações arbitrárias da fantasia, de onde vem que ele se conserva sempre o mesmo, ao passo que temos plena consciência de que as criações puramente imaginárias nada representam? Em outros termos: em que se distingue a realidade, a crença (*belief*), da ficção (*fiction*)? Hume responde: "O sentimento da crença nada mais é que uma concepção de um objeto mais intensa e mais firme do que a que acompanha as simples ficções, e este modo de concepção nasce da conjunção habitual do objeto com alguma cousa de presente

---

63 Hume. *Tratado da natureza humana,* II, 6.

à memória e aos sentidos." "É certo que nós concebemos muitas cousas em que não acreditamos. Há, pois, uma grande diferença entre o simples conceito da existência de um objeto e a crença que dele temos; e como esta diferença não reside nos elementos de que se compõe a ideia que concebemos, segue-se que deve depender da maneira por que é a mesma ideia concebida." "Uma crença nada mais é que uma ideia, diferindo de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas na maneira por que é concebida."[64] O que distingue, pois, segundo Hume, a realidade da ficção, é, não uma circunstância nas cousas, mas apenas uma modificação do sentimento em nós mesmos. Quando a impressão corresponde ao que se acha na realidade, há mais força, mais vivacidade no sentimento; e demais somos levados a acreditar na realidade das cousas que sentimos por uma espécie de instinto ou tendência maquinal (*mechanical tendency*). Da consciência, porém, clara e distinta que temos da distinção entre a realidade e a ficção não se deve concluir pela existência da realidade fora de nós.

C) Negação do espírito

Da negação da lei de causalidade como lei das cousas resulta, como se vê, a negação da substância corpórea. Não há corpo, não há matéria. O que nos é dado no entendimento é apenas uma série de impressões sensíveis. Destas se compõe, por força da lei da associação das ideias, um objeto que se nos afigura como existindo em si mesmo, um mundo externo que se nos apresenta como independente de nós, que nos parece existiria quando mesmo não houvesse nenhuma impressão sensível; mas em realidade não é assim, e o que de fato existe é apenas uma composição nossa, um produto de nossa imaginação. Até aqui Hume está com Berkeley; mas Berkeley negava a matéria, mas somente para poder com mais vigor sustentar a existência do espírito. Hume nega a matéria, mas nega do mesmo modo o espírito. Não há, segundo ele, nenhuma substância corpórea, mas também e com mais razão não há nenhuma substância espiritual. Sobre este ponto suas

64 Hume – *Tratado da natureza humana,* III, 7; Ap. B. *Buscas sobre o entendimento humano,* vol. 2.

ideias são ainda mais decisivas. "Há filósofos", diz ele, "que imaginam o seguinte: que nós temos a todo o momento a consciência íntima do que chamamos nosso *eu*, que sentimos sua existência e sua continuidade na existência; debaixo deste ponto de vista julgam-se certos de sua identidade e simplicidade perfeita, e esta certeza lhes parece superior à de uma demonstração. A mais forte sensação e a mais violenta paixão, dizem, em lugar de nos afastar desta ideia, pelo contrário não nos fazem senão fixar nela de modo mais intenso, levando-nos a considerar sua influência sobre o *eu*, já pela pena, já pelo prazer… Desgraçadamente estas asserções tão positivas são contrárias à experiência verdadeira que eles invocam, e nós não temos do *eu* nenhuma ideia semelhante à que pretendem. Por que de que impressão esta ideia poderia derivar? Eis uma questão a que é impossível responder sem absurdo... Deve haver alguma impressão sensível que dê nascimento a toda a ideia real. Ora, o *eu* ou a pessoa não é uma impressão, mas aquilo a que se supõe que se ligam nossas múltiplas impressões e ideias. Se uma impressão dá nascimento à ideia do *eu*; deve ficar invariavelmente a mesma durante todo o curso de vossa vida, pois é deste modo que se supõe que o *eu* existe. Pena e prazer, alegria e tristeza, paixões e sensações se sucedem e nunca existem ao mesmo tempo. É, pois, impossível que a ideia do *eu* seja derivada de uma qualquer destas impressões, e por conseguinte, nós não temos uma tal ideia."[65]

Não há, pois, mais garantia para o conhecimento de nosso *eu*, de nossa existência subjetiva, do que para o conhecimento da existência exterior, do que para o conhecimento da matéria. A matéria é apenas uma coleção de qualidades; o espírito é apenas uma sucessão de sentimentos. A filosofia de Hume é, pois, uma espécie de fenomenismo absoluto: não há conhecimento de nenhuma *cousa em si*. O que se passa fora de nós, como dentro de nós, é simplesmente uma sucessão indefinida de fenômenos que conforme o seu maior ou menor grau de intensidade se nos afiguram sob um duplo aspecto: como objetivos ou como subjetivos, como reais ou como ideais. Mas isto sem que absolutamente possamos ter certeza de nenhum *substratum exterior*, como existência permanente e composta fora de

---

65 *Tratado da natureza humana,* I, VI, 6.

nós, a que deva corresponder como correlativo necessário um ser simples e idêntico dentro de nós, como é de crença comum na psicologia vulgar.

É certo, entretanto, que temos a ideia de um *eu* como base ou princípio de todos os nossos fenômenos internos, mas este ser que se nos afigura como simples e idêntico é, de fato, variável e composto, pois nada mais é que a simples sucessão de nossas percepções; e se o imaginamos como simples e idêntico, é ainda por uma mera ilusão dos sentidos, sendo a ideia do *eu*, segundo Hume, nada mais é que um simples produto das leis da associação das ideias nas mesmas condições que a noção da matéria. Para explicar a ideia do *eu*, só duas hipóteses podem ser figuradas: ou esta ideia se prende a alguma cousa que ligue realmente as nossas percepções e que seja para elas uma espécie de receptáculo; ou são as nossas percepções mesmas que se associam na imaginação, resultando dessa associação a ideia, sem mais nenhum elemento independente das percepções ou superior a elas. Ora, a primeira hipótese é inadmissível desde que, segundo Hume, não percebemos nenhuma conexão verdadeira entre os objetos, quando é certo que a relação de causalidade, bem examinada, se resolve numa simples associação habitual de ideias. A nossa pretendida identidade não é "alguma cousa que pertença realmente às nossas percepções e que as una umas às outras, mas simplesmente uma qualidade que nós lhes atribuímos por causa da união de suas ideias na imaginação, sempre que refletimos".[66] São, pois, unicamente as leis da associação das ideias, isto é, as leis de semelhança, contiguidade e causalidade, que entram como elementos para a formação da ideia do *eu*.

Louis Ferri compara a ideia do *eu* segundo Hume, a uma República. "A verdadeira ideia do espírito humano", diz ele, "consiste em considerá-lo como um sistema de diferentes percepções ou de diferentes existências que são ligadas umas às outras pela relação de causa e efeito, que se produzem, que se destroem, influenciando-se e modificando-se reciprocamente. As nossas impressões fazem nascer as ideias a elas correspondentes, e estas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento exclui outro tirando desse outro um terceiro pelo qual é ele, por sua vez, eliminado. Dir-se-ia verdadeiramente uma república ou comunidade

---

66 Louis Ferri – *La psychologie de l'association*, parte I, capítulo II.

cujos diferentes membros são unidos pelas relações recíprocas do governo e da subordinação e dão lugar a outras pessoas que prolongam a existência da mesma república na mutação incessante de suas partes. E como a mesma república individual pode mudar não somente os seus membros, mas ainda suas leis e sua constituição, do mesmo modo a mesma pessoa pode variar seu caráter e seus desígnios, como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade."[67]

D) Questões de fato e relações de ideias

Um ponto importante da filosofia de Hume é o que se refere à distinção por ele feita entre a certeza referente às questões de fato e a certeza referente às relações de ideias. Este ponto tem sido objeto de muitas críticas e por isto não vem fora de propósito chamar sobre ele a atenção do leitor. É conveniente, porém, para melhor compreensão da cousa, reproduzir a teoria nos próprios termos de Hume.

"Tudo o que entra na razão humana e é objeto de uma busca", diz ele, "pode naturalmente se dividir em duas espécies: *relações de ideias e questões de fato*. À primeira espécie pertencem a geometria, a álgebra, a aritmética, em uma palavra, toda a afirmação que é certa intuitiva ou demonstrativamente. Assim o quadrado feito sobre a hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos outros dous lados. Exprime isto uma relação entre estas figuras. Do mesmo modo quando se diz 3 x 5 = 30/2, exprime-se uma relação entre estes números. As proposições desta espécie podem ser descobertas só por operação do pensamento, independentemente de tudo o que pode existir no universo. Mesmo quando não existisse universo, nem triângulo, nem círculo, as verdades demonstradas por Euclides não seriam menos certas e evidentes.

"As questões de fato não são conhecidas da mesma maneira; e a evidência de sua verdade, por maior que seja, jamais poderá ser da mesma natureza que no primeiro caso. O contrário de uma questão de fato é sempre possível desde que não implica contradição e pode ser concebido com a mesma facilidade e clareza, como podendo ser conforme à realidade. Dizer: *o sol não se levantará amanhã* é uma proposição que não é nem me-

---

67 Louis Ferri – *obr. cit.,* loc. cit.

nos inteligível, nem mais contraditória que esta: *ele se levantará*. Seria, pois, inútil tratar de demonstrar a sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria contradição e portanto não poderia ser distintamente concebida pelo espírito."[68]

É opinião que chegou a prevalecer entre quase todos os críticos e historiadores, que esta passagem está em contradição manifesta com os princípios fundamentais da filosofia de Hume. Assim pensa, por exemplo, Janet; assim se exprime sem vacilação Louis Ferri; tal é a opinião do próprio Huxley,[69] não obstante a sua grande admiração e entusiasmo pelo gênio de Hume.

Spencer é também do mesmo parecer; e por este é de notar que a passagem acima citada é em particular submetida a uma longa análise. Em primeiro lugar, pensa Spencer que esta distinção dos objetos do espírito em questões de fato e relações de ideias é inconciliável com a divisão já feita por Hume de nossas percepções em impressões e ideias. Depois sustenta que tal distinção é em si mesma contraditória com o próprio espírito da filosofia de Hume.[70] Demais fatos há que não podem ser concebidos nem como questões de fato, nem como relações de ideias. "Aceitemos de boa-fé a divisão dos objetos da razão em *relações de ideias e questões de fato"*, diz Spencer, "e vejamos se podemos classificar sob um ou outro destes dous títulos todos os objetos da razão humana. Suponhamos que eu diga de uma corda de que vejo uma extremidade, que ela tem outra extremidade. É isto *questão de fato ou relação de ideias?* Nem uma, nem outra cousa. Se é uma questão de fato, é preciso admitir, segundo os próprios termos de Hume, que é possível que a corda de que vejo uma extremidade, não tenha outra: a ausência dessa outra extremidade pode, como diz ele, ser distintamente concebida pelo espírito. Poder-se-á dizê-lo? Se não, admitamos que é uma relação de ideias. Mas esta solução é aceitável? Hume diz que as proposições relativas às relações de ideias – podem ser descobertas só pelo trabalho puro do espírito, independente do que quer que seja que exista no universo. Mas neste caso, nossa proposição não pode ser uma relação de ideias; porque eu não posso pensar numa corda sem pensá-la como

---

68 Hume – *Buscas sobre o entendimento humano.*

69 Huxley – *Hume, sua vida, sua filosofia.*

70 Spencer – *Princípios de psicologia,* vol. II, 7ª parte, capítulo IV.

existente. Falar da extremidade de uma cousa é um não senso, se não existe cousa para ter uma extremidade. Assim, pois nossa proposição não é nem uma relação de ideias, nem uma questão de fato."[71]

Não vemos razão para a crítica de Spencer. Em primeiro lugar, não há nenhuma incompatibilidade entre a distinção de nossas percepções em impressões e ideias, e a divisão dos objetos do espírito em questões de fato e relações de ideias. Com efeito, os fatos, segundo Hume, são as impressões mesmas, nada mais; as ideias são cópias ou imagens enfraquecidas das impressões. Assim, pois, quando Hume nos fala de questões de fato, não há dúvida que se refere ao que tem relação com as impressões propriamente ditas; e quando trata de relações de ideias, é evidente que se refere às cópias ou imagens enfraquecidas das impressões. Não se compreende, pois, como possa haver dúvida sobre isto. Depois, quanto ao fato de não compreender a classificação de Hume todos os exemplos imagináveis, parece-nos que o caso de uma corda proposto por Spencer não serve para comprovar suas asserções, mas pelo contrário, bem examinado, confirma e corrobora a distinção de Hume. O que Spencer diz de uma corda pode ser generalizado, dizendo-se de qualquer corpo. Dada a extremidade de um corpo, nós não podemos imaginar que ele deixe de ter outra extremidade. Ou mais precisamente ainda: nós não podemos conceber um corpo sem limites. A limitação entra como elemento necessário na concepção do corpo. Trata-se de uma verdade intuitiva, de um conhecimento *a priori,* para empregar a tecnologia de Kant; e este só pode ter relação com ideias, não com os fatos que são o objeto do conhecimento experimental. O caso de Spencer é, pois, manifestamente uma relação de ideias no sentido da classificação de Hume.

Tudo isto, porém, pode ser posto de parte. O que importa observar é que a distinção de Hume encerra uma verdade que tem o seu fundamento na natureza mesma das cousas. Eu posso imaginar que desapareça esta casa, eu posso imaginar que desapareça esta cidade, que desapareça toda a Terra, que desapareçam o Sol, a Lua, as estrelas; que desapareça toda a matéria que enche o universo; mas não posso conceber um ângulo reto menor que um agudo, não posso conceber duas linhas retas encontrando-

71 Spencer – *obr. cit.,* loc. cit.

se em mais de um ponto. Há, pois, certas verdades de que é impossível conceber o contrário. E assim claramente se vê que Hume tem razão. Agora, se a sua distinção está em contradição com os princípios fundamentais de seu cepticismo é outra questão. Mas também isto pouco importa, pois não se trata de sustentar a legitimidade e verdade do cepticismo; e demais não é para acreditar que haja presentemente quem queira defender como verdadeiras as soluções negativas de Hume. Entretanto, em favor da distinção de que se trata, milita mais a circunstância de que Hume se prende, já por aqui, ao criticismo de Kant. Kant também distingue o conhecimento matemático construído na intuição, do conhecimento filosófico fundado em conceitos. O primeiro tem por objeto a forma; o segundo, a matéria mesma das cousas. Um trata das condições formais da existência, o outro da existência mesma. O primeiro é necessário, sendo inconcebível o contrário de suas afirmações; o segundo, não. "Os fenômenos da natureza não são somente grandezas matemáticas. Há alguma cousa neles encerrada que não se deixa jamais construir, a saber, sua matéria em distinção da forma: sua existência mesma que em verdade é dada, porém não feita na intuição. Por sua existência que é dada de fora, os fenômenos naturais não são somente figuras, mas cousas."[72]

Isto, como é fácil de ver, está já muito longe do cepticismo; mas a distinção que faz aqui Kant é a mesma de Hume; e vê-se assim que Hume, não menos por esta teoria, do que pelas suas ideias sobre a lei de causalidade, muito se aproxima do espírito geral da filosofia crítica.

72 Kuno Fischer – *Geschichte der neuer philosophie,* vol. IV, liv. I, cap. I.

. . . .

Capítulo III

MÉTODO RACIONALISTA

AO PASSO que o método empírico pretende fazer derivar todo o conhecimento da experiência, ou mais precisamente, dos sentidos, o método racionalista é o que se eleva à concepção de princípios que, se apresentando à razão com toda a evidência, são independentes de qualquer prova, e portanto anteriores à experiência mesma. Estes princípios representam no domínio do conhecimento filosófico o mesmo papel que os axiomas na matemática. Assim como em matemática se parte de um número limitado de definições e axiomas, para chegar por dedução à demonstração de todos os teoremas e solução de todos os problemas respectivos; assim também no domínio filosófico, é partindo de um número limitado de princípios gerais que são reconhecidos como incontestáveis pela razão, que o método racionalista desce ao conhecimento das leis particulares da natureza, construindo assim por simples dedução, ou melhor, por análise, todo o vasto edifício do conhecimento humano. O método experimental submete a exame os fatos particulares e do conhecimento destes se eleva, por indução, ao conhecimento dos princípios gerais; o método racionalista estabelece, por intuição, os princípios gerais, e é partindo destes que chega, por dedução, ao conhecimento das leis particulares. Nenhum dos dous métodos, bem se compreende, é exclusivo. Nem os representantes do método experimental põem inteiramente de parte a dedução; nem os racionalistas, sempre que

é necessário, deixam de recorrer à indução; mas é a dedução que prevalece em uns, ao passo que a indução é que constitui a grande força dos outros. Têm, porém, isto de comum: que tanto os racionalistas como os empíricos fazem abstração das tradições do passado, como das inspirações da fé, e só reconhecem como autoridade a razão; mas a razão é considerada (e nisto está o ponto de divergência) em uns, por seu aspecto sensível, em outros, por seu aspecto intelectual (inteligível), se assim me é permitido expressar-me.

Consideremos, porém, ainda aqui, não as regras do método, porém os filósofos e suas doutrinas, exatamente de acordo com o modo por que tivemos de proceder com relação aos representantes do método empírico.

I
DUALISMO DE DESCARTES

Descartes[73] foi fundador da filosofia moderna sob o ponto de vista do racionalismo, ao passo que Bacon o foi sob o ponto de vista do empirismo. Análogas eram, pois, as vistas destes dous grandes pensadores; mas diversos foram os meios de que lançaram mão e diversos foram os resultados a que tiveram de chegar. Em Bacon tudo se concentra no método; em Descartes é preciso distinguir o método e a doutrina. A lógica de Bacon é um complicado aparelho de fórmulas e distinções, sendo o estudo de seu mecanismo já por si pesado e difícil, se bem que não possam ser postas em dúvida as vantagens de sua aplicação na investigação dos problemas da natureza. O método de Descartes é de uma extrema simplicidade. O critério da verdade, segundo ele, está mesmo na clareza e distinção das ideias. Aquilo que a razão aceita e não pode deixar de aceitar como certo é que constitui a verdade de que se deve partir para investigação do desconhecido. Debaixo deste ponto de vista Descartes limita-se, quanto ao

73 René Descartes, nascido em 1596 em La Haye, Touraine, morto em Estocolmo em 1649. Suas obras principais são: *Le Discours de la Méthode,* publicado com *La dioptrique* em Leyde (1637); *Meditationes de prima philosophia,* Paris (1641); *Principia philosophiae* (1644); *Traité des passions* (1651). Obras póstumas: *Traité de l'homme et de la formation du foetus; Regulae ad directionem ingenii; Cartas*. [Outras fontes dão como ano da morte de Descartes 1650, enquanto para o seu *Traité des passions* o ano de publicação de 1649; isso explicaria a contradição da nota.]

método, a estabelecer um número aliás bem limitado de regras, e foi pela aplicação rigorosa destas regras, sem nenhum auxílio estranho e apelando unicamente para as forças da razão, que chegou à realização de suas maiores descobertas. Também sua lógica não é propriamente uma dedução das leis do conhecimento, mas apenas uma exposição sumária do processo que foi por ele próprio empregado na investigação do desconhecido. "Creio ter encontrado um método por onde tenho meios de elevar-me ao ponto mais alto possível", diz ele no *Discours sur la méthode;* "e quero mostrar neste discurso, não qual é o método que cada um deve seguir, mas apenas como procurei guiar minha razão."

Já tivemos de submeter a exame o ponto de vista de Bacon; consideremos agora o de Descartes. Aqui, como já foi observado, é mister distinguir a doutrina e o método.

A) O método

"O método cartesiano", diz Vacherot, "bem superior à doutrina, fez a volta do mundo sábio, sem provocar outros sentimentos além da admiração e adesão universais." Entretanto, a que se reduz este método? Unicamente às quatro regras seguintes: 1ª) não aceitar como verdadeiro senão o que é tão claro e tão distinto que não possa ser posto em dúvida; 2ª) dividir cada dificuldade em tantas parcelas quantas for possível; 3ª) começar pelos objetos mais simples para subir gradualmente aos mais compostos; 4ª) fazer em todos os sentidos enumerações tão completas e revistas tão gerais que se possa ter certeza de nada haver omitido. "A vantagem deste método", diz Descartes, "é que não estando sujeito a matéria alguma particular, sua generalidade permite aplicá-lo a todas as ciências. De seu emprego resultou-me tal facilidade, que em menos de três meses resolvi muitas questões dificílimas. Porém, o que mais me contentou foi a certeza de usar em tudo de minha razão."

Parece realmente que isto é muito pouca cousa, e assim não é para compreender como é que o método cartesiano chegou a ter um tão grande sucesso, tendo sido objeto de tanta admiração no século XVII. A isto responde Vacherot nestes termos: "Não se deve esquecer que o método cartesiano sucedeu aos ensaios informes da filosofia dos séculos XV e XVI. Em primeiro lugar era prestar um grande serviço à ciência, restituir-lhe seu

eterno critério de certeza que ela havia perdido desde a Antiguidade. Neste labirinto de doutrinas confusas em que a dialética, a teologia, Aristóteles, Platão e a Antiguidade se disputam o império, o princípio da evidência apareceu como a luz no seio do caos. Foi o *fiat lux* do mundo do pensamento, ao sair das trevas da escolástica. Neste sentido Descartes foi o promotor da ciência moderna, e quando ele não tivesse outro título, a não ser o seu método, isto bastaria para explicar a admiração e preocupação de seu século. Além disto, no momento em que Descartes anunciou sua reforma, não se tratava somente de refazer uma ciência malfeita; era preciso, antes de tudo, refazer a educação ainda mais malfeita do espírito humano. É para isto que era maravilhosamente próprio o método cartesiano, e isto por seus defeitos quase tanto quanto por suas qualidades."[74]

A primeira das quatro regras acima indicadas é a determinação mesma do critério da certeza. E assim é esta primeira regra que sobretudo importa, sendo que as outras não são senão indicações complementares, prevenções tendentes a tornar mais pronta e mais fácil a percepção da clareza e distinção das ideias. Mas aqui cumpre fazer uma distinção importante: nosso conhecimento é de duas espécies, ou melhor, tem dous graus: o primeiro grau do conhecimento são ideias originárias percebidas imeditamente pela razão; o segundo são as noções derivadas a cuja certeza chegamos por meio do raciocínio; e é no raciocínio; isto é, no processo de determinação daquelas noções, que devem ser com rigor aplicadas as regras do método. As ideias originárias são dadas por intuição; as noções derivadas são tiradas, por dedução, das ideias originárias. A intuição e a dedução – tais são, pois, os dous grandes elementos da lógica, segundo Descartes.

"Eu entendo por intuição", diz Descartes, "não a crença ou o testemunho variável dos sentidos ou os juízos ilusórios da imaginação, mas a concepção de um espírito são e atento, tão fácil e distinta que nenhuma dúvida possa restar sobre o que compreendemos: ou antes e o que é a mesma cousa, a concepção firme que nasce em um espírito são e atento, unicamente das luzes da razão (*des seules lumières de la raison*). Assim, cada um pode ver por intuição que existe, que pensa, que um triângulo é uma figura fechada por três linhas, e outras verdades semelhantes que são mais numerosas do que ordinariamente se supõe, por não aplicar o espírito a cousas tão fáceis."

---

74 Vacherot – *La métaphysique et la science,* tomo II, cap. XII.

Por aqui claramente se vê a distinção feita por Descartes entre o conhecimento sensível e o conhecimento racional: o primeiro é obscuro e incerto; só no segundo é que se poderá encontrar a distinção e clareza que são o característico da evidência lógica. Não há, pois, segundo Descartes, evidência racional. É a distinção radical entre o empirismo e o racionalismo.

É, pois, pelo método que se estabelecem na filosofia os diferentes pontos de vista, separando-se os pensadores em sistemas divergentes e opostos. Assim Descartes se separa de Bacon. Este observa os fatos particulares, classifica-os, descreve-os, elevando-se daí, por indução, ao estabelecimento das leis universais. Aplica, pois, à filosofia, o método da física, da química, da história natural. Também para ele a matemática perde a sua significação superior, para descer ao papel de ciência secundária. "A matemática", diz ele, "não deve ser a soberana, mas a serva da física." Descartes segue a direção oposta. Para ele a matemática é a ciência por excelência. Também ele foi não menos notável como matemático, do que como filósofo. Não se ignora que ele fez grandes descobertas em matemática; não se ignora que foi Descartes o criador da geometria analítica.

Deste modo, foi com o maior cuidado que se esforçou por aplicar ao domínio da filosofia o método da matemática. Ora, em matemática parte-se de definições e axiomas para deduzir, por simples encadeamentos de raciocínios, a demonstração de todos os problemas. Assim tentou fazer Descartes com relação a toda a ciência em geral. A intuição fornece princípios que são aceitos como incontestáveis pela razão, independente de qualquer prova. Estes princípios são o ponto de partida da filosofia; o mais vem por dedução e análise.

Toda a questão da verdade e do método consiste em saber perceber com distinção e clareza as ideias primeiras e saber encadear o raciocínio, sem fazer interrupção em nenhum dos termos da dedução.

Qualquer um destes dous métodos é por si só defeituoso e manco; e o método definitivo deveria nascer de uma espécie de fusão das duas tendências: racional e empírica. Mas isto é cedo ainda, para ser posto a limpo: por enquanto o que importa é mostrar o ponto de vista de cada um dos dous grandes chamados restauradores da filosofia moderna.

B) A doutrina

Passemos a considerar propriamente a doutrina cartesiana. Aqui importa menos expor teoria do que mostrar como o filósofo as deduziu: tal é a íntima ligação que se nota, em Descartes, entre o método e a doutrina, não sendo esta mais do que uma aplicação rigorosa daquele.

Postas as regras do método, cumpre, antes de qualquer outra cousa, purificar a razão, afastando toda e qualquer influência perniciosa, fazendo-se abstração do ensino dos outros filósofos, fazendo-se abstração do testemunho mesmo dos sentidos, supondo-se que se ignora tudo, para reconstruir inteiramente de novo a ciência. "Repeli, pois, como falso", diz ele, "tudo aquilo em que podia imaginar a menor dúvida, até conservar alguma cousa de indubitável. Assim, porque nossos sentidos nos enganam algumas vezes, porque nos enganamos por vezes raciocinando, porque os pensamentos que temos estando acordado podem acudir quando dormimos, figurei que todos os meus pensamentos não eram mais verdadeiros que as ilusões dos sonhos." Tal é a extensão da chamada *dúvida metódica* que é, segundo Descartes, o ponto de partida da sabedoria.

Mas, duvidando de tudo, há em todo o caso uma cousa de que não podemos deixar de ter absoluta certeza: é que existimos. *Eu penso, logo existo: cogito, ergo sum.* Eis, pois, uma primeira verdade e esta é absolutamente incontestável. Tal é a verdade de que Descartes vai deduzir todo o conhecimento. Origina-se daí não somente a psicologia, como igualmente a teologia e a cosmologia, abraçando por esta forma o filósofo em suas cogitações os três grandes objetos sobre que versaram todas as disputas da Escolástica: *Deus, a alma e o mundo.*

Psicologia: Eu penso, logo existo. É uma verdade que nenhum céptico poderá pôr em dúvida. Mas crendo em minha existência, eu posso fazer abstração de meu corpo; só o que não posso supor que não existe é meu pensamento mesmo. Assim o ser cuja existência eu não posso contestar em mim é uma substância pensante, é o espírito, a alma. Esta é una e indivisível, pois é só como substância una e indivisível que eu posso conceber o pensamento. É, pois, simples; e, sendo simples, é necessariamente imortal, porquanto morte é dissolução e não pode haver dissolução, senão do que é composto de partes. É deste modo que são deduzidos os dogmas fundamentais da psicologia tradicional: a unidade, a simplicidade, a imortalidade d'alma.

Teologia: Deduzindo minha existência da noção do pensamento, eu começo pela dúvida, isto é, por uma imperfeição. Disto se vê que sou um ser imperfeito. Mas para que eu me possa imaginar como ser imperfeito, é mister que exista em meu espírito a ideia de um ser perfeito. É desta ideia que deriva o conhecimento de Deus.

Aqui, porém, é necessário considerar primeiramente a teoria das ideias segundo Descartes. Há para ele três espécies de ideias: as ideias adventícias, as ideias factícias e as ideias inatas. As ideias adventícias são as que representam fatos externos e advêm à alma por excitação dos órgãos sensíveis postos em atividade por movimentos exteriores: tais são, por exemplo, as ideias do Sol, da Terra, das estrelas. As ideias factícias são as que se formam por composição de outras ideias: são criações do espírito, ou melhor, da imaginação, a que não correspondem fenômenos exteriores. As ideias inatas são as que existem no espírito mesmo, sendo como tais independentes de toda e qualquer experiência: tal é a ideia da alma; tal é a ideia de Deus. Esta última se confunde com a noção de um ser perfeito e é do célebre princípio: *cogito, ergo sum*, que Descartes a deduz, do mesmo modo que a noção da alma.

Eis aqui sobre este ponto a forma característica de sua argumentação:

Demonstração *a priori:* eu tenho a ideia de um ser perfeito; logo este ser existe, porque se não existisse, faltar-lhe-ia o atributo da existência e neste caso não seria perfeito.

Demonstração *a posteriori:* eu tenho a ideia de um ser perfeito; logo este ser existe, porque para que exista a sua ideia em mim, é preciso que o próprio ser perfeito exista também como causa da ideia, fora de mim.

A primeira demonstração é a de S. Anselmo. A segunda é uma forma particular da dedução da ideia de Deus pela lei de causalidade.

Estes dous argumentos se completam, diz o Padre Gratry; e no fundo as duas provas de Descartes são uma só e mesma prova; ou por outra, não são propriamente uma prova, mas antes a concepção mesma de Deus como ser necessário. Nisto, porém, não há nada de novo. Deus como ser necessário, Deus como ser dos seres, era já uma concepção muito antiga na história do pensamento; e assim Descartes nada mais fez sobre o assunto do que submetê-lo à forma rigorosa de sua argumentação matemática. O que, porém, é original e constitui até certo ponto uma especialidade em sua doutrina, é unicamente a confusão da noção da divindade com a noção da perfeição.

Cosmologia: É preciso começar por demonstrar a existência do mundo exterior. Aqui segue Descartes uma direção bastante original. Os teólogos ordinariamente partem da existência do mundo como um fato, para a existência de Deus como causa deste fato. Isto é o que é mais simples e parece mais racional. Assim, porém, não entendeu Descartes: e é deste modo que primeiro dá como certa a existência de Deus, para só depois deduzir a existência dos corpos.

Eis aqui como ele procede: é certo que os sentidos nos dão notícia de cousas que existem fora de nós; mas os sentidos podem iludir-nos, e deste modo não podemos, só pelo testemunho deles, ter certeza da existência do mundo exterior. Demais nada impede supor que um *gênio maligno* queira zombar de nós fazendo-nos acreditar na existência de uma realidade que de fato não existe. É preciso, para assegurar nossa crença na existência da matéria, alguma garantia, além da que resulta do testemunho dos sentidos. Esta garantia está em Deus mesmo, que sendo, como se sabe, um ser perfeito, não podia organizar-nos, de modo a nos fazer acreditar numa matéria que não existe, isto é, de modo a nos fazer acreditar numa mentira. Tal é a célebre prova cartesiana da existência da matéria fundada na veracidade divina. Deste modo, se não existisse Deus, não haveria razão para que se devesse acreditar na existência da matéria.

C) Filosofia natural: dualismo

Deduzida por esta forma a noção do mundo exterior, resta considerar os princípios que o regem em suas múltiplas transformações. É aqui que começa a filosofia natural de Descartes. Sobre esta é nos seguintes termos que se exprime Vacherot em uma como espécie de apologia: "nada mais engenhoso, mais elegante, mais atrevido que esta filosofia da natureza. Novo Arquimedes, Descartes não pede senão duas cousas para criar o mundo: a matéria e o movimento. A essência da matéria é a extensão, do mesmo modo que a essência da alma é o pensamento. Descartes vai mais longe: faz da matéria a extensão mesma. Mas a matéria, uma vez reduzida à extensão, exclui todo o limite e toda a interrupção. De onde se segue que o mundo é não somente sem limites, mas ainda sem lacuna e sem vácuo. A matéria, ou a extensão contínua é divisível ao infinito. Porque toda a extensão, por menor que seja, pode ser sempre concebida

como tendo partes. A matéria, sendo somente a extensão, é necessariamente homogênea, isto é, substancialmente idêntica sob as suas formas. As três principais formas que ela afeta, a terra, o ar, o fogo, não diferem senão pela desigualdade das partes componentes. Estas formas elementares com seus graus diversos de movimento, com sua mistura em diversas proporções, explicam a infinita variedade dos seres que compõem o universo. Quanto ao movimento é uma simples propriedade, e não uma substância, como a matéria. A matéria inerte, por sua natureza, recebe o movimento de uma causa estranha, imaterial. Este primeiro motor, que é Deus, é a fonte de toda a quantidade de movimento. As causas secundárias, os seres criados podem dirigir o movimento, mas não aumentar ou diminuir a sua quantidade. Sendo invariável a quantidade do movimento, segue-se que em nenhum choque, como em nenhuma combinação, se pode perder ou ser criada qualquer quantidade de movimento. Tudo isto não é senão uma série de consequências tiradas da noção da substância material reduzida à abstração da extensão.

"As grandes leis da mecânica não são igualmente senão uma dedução lógica de certos atributos de Deus, verificada, é verdade, até um certo ponto pela experiência. Sendo posto *a priori* o princípio que Deus é imutável e simples em sua criação, como em sua natureza, Descartes conclui: 1º) que cada cousa deve perseverar em seu estado, até que sobrevenha uma causa nova que a destrua; 2º) que cada parte da matéria tende a se mover em linha reta: 3º) que um corpo que vai de encontro a outro corpo, deve perder seu modo, mas não sua quantidade de movimento. As sete leis secundárias que completam a mecânica de Descartes são apenas aplicações destas três leis gerais."[75]

Até aqui ficam, como se vê, apresentadas apenas leis abstratas. Mas é preciso considerar a natureza como realidade concreta. A isto se opõe, porém, o ponto de partida de Descartes, porquanto sendo identificada a noção da matéria com a noção da extensão, fica a própria realidade reduzida a uma mera abstração; e assim não é para admirar que ele procurasse proceder em tudo como simples geômetra, reduzindo a natureza a uma espécie de matemática eterna.

---

75 Vacherot – *La métaphysique et la science,* tomo II, cap. XII.

Tratemos, não obstante, de determinar o pensamento fundamental desta filosofia.

Considerando-se em seu conjunto a obra de Descartes, vê-se que a ideia fundamental de sua filosofia é a crença na existência de duas substâncias: uma substância pensante, o espírito, Deus; e uma substância extensa, a matéria, o mundo corpóreo. Sua filosofia é, pois, o tipo mais completo e mais lógico do dualismo. E este dualismo que se manifesta na natureza sob a dupla concepção de Deus e do mundo, considerado em relação com o nosso organismo, resolve-se na dualidade da alma e do corpo, refletindo por tal modo cada organismo individual, como em miniatura, uma imagem perfeita do organismo universal.

Enquanto se limita a fazer a dedução do conceito da substância pensante, como do conceito da substância extensa, Descartes nada mais faz do que aplicar as regras de seu método, obedecendo com rigor ao critério da distinção e clareza das ideias. Tudo aí é fácil e evidente, e o raciocínio se desenvolve como um encadeamento sucessivo de deduções. Há, porém, um ponto em que tudo se complica: é quando se trata de explicar a comunicação entre as duas substâncias. É aqui que começam as dificuldades. Como é que o espírito pode exercer influência sobre a matéria; como é que a matéria pode sofrer a influência do espírito?

Esta questão fica sem solução na filosofia de Descartes. Assim, na impossibilidade de explicar a ação do espírito sobre a matéria, Descartes limita-se a descrever a matéria mesma. Esta é a própria extensão, de modo que para explicá-la basta fazer aplicação das leis da geometria e da mecânica. Deste modo a geometria é o modelo, e a mecânica a alma de seu método, sendo que tudo se passa como se o espírito fosse absolutamente incapaz de exercer qualquer influência sobre a ordem dos fenômenos.

Daí a negação do princípio da finalidade e o estabelecimento definitivo do mais inflexível mecanismo. "O espaço ou o lugar exterior e os corpos que nele estão compreendidos são diferentes somente para nosso pensamento", diz Descartes; "...o universo é uma máquina onde nada mais há a considerar além das figuras e dos movimentos de suas partes".

É certo que Deus foi quem comunicou o movimento inicial à matéria; mas daí por diante tudo se passa como fatalidade cega. Sendo a

matéria idêntica à extensão, não há espaço vácuo, tudo é cheio. O movimento comunicado por Deus à matéria logo se transmitiu a todas as suas partes e nunca mais poderá terminar.

Esse movimento em cada uma das partes da matéria deveria por força da segunda lei da mecânica seguir a direção retilínea. Mas sucede que na extensão infinita dos elementos em jogo nesta eterna mecânica, cada movimento é embaraçado por inúmeros outros. Daí a transformação do movimento retilíneo em movimento circular; daí a *lei dos turbilhões* que, como se sabe, representa papel preponderante na filosofia de Descartes.

Esta *lei dos turbilhões,* hoje considerada hipótese imprestável em face da gravitação universal e da nova lei da evolução, foi o que serviu em Descartes para dar a chave de todas as operações da natureza, explicando-se por ação do movimento a origem de todos os fatos, desde os sóis e os planetas no cosmos, até os animais e as plantas na terra. A matéria move-se sem cessar: por força da lei dos turbilhões seu movimento, que devia ser retilíneo, torna-se circular, quebrando-se os ângulos de suas diversas partículas e arredondando-se os corpos em consequência da fricção que são levados a exercer uns sobre os outros. Forma-se por esta forma a matéria do ar e do fogo; e demais, como a matéria se concentra em certos pontos, desta concentração resulta a formação dos globos líquidos e da massa compacta de que se originam os sóis e os planetas. E da fricção universal dos corpos uns contra os outros no espaço resulta ao mesmo tempo uma espécie de poeira material que enche o cosmos: tal é a origem do éter.

Tudo se explica, pois, mecanicamente na natureza. Os sóis e os planetas resultam, como vimos, da concentração da matéria em centros isolados, e isto por força da lei dos turbilhões. Os animais e as plantas formam-se também por força de leis puramente mecânicas, e isto sem nenhuma intervenção de qualquer princípio teleológico. Os mundos são máquinas, as plantas são máquinas, os animais são máquinas. É certo que o cão grita quando o batem; é certo que os pássaros voam quando os perseguem; mas nem o cão grita porque seja capaz de sofrer, nem os pássaros voam porque tenham medo. Cão e pássaros são simples máquinas que se põem em agitação desde que se lhes toca no órgão, ou mais precisamente,

na mola apropriada ao movimento.[76] Tudo se explica, pois, mecanicamente na natureza, exceto o pensamento no homem.

Esta exceção em favor do pensamento livrou a Descartes mesmo de cair no materialismo, mas não o livrou de serem suas doutrinas apropriadas pelos materialistas. É certo que ele não admitia a atomística; mas admitia corpúsculos redondos que exercem funções quase análogas às que são atribuídas aos átomos. E demais sua concepção mecânica da natureza era, não menos que o empirismo de Bacon, favorável ao materialismo, sendo para notar que tendo sido a palavra materialismo inventada somente no século XVIII, era mesmo pela denominação de teorias mecânicas que anteriormente se costumavam representar as doutrinas hoje chamadas materialistas. Assim, tendo sido por Descartes sustentado que os animais são máquinas, fácil foi aos seus sucessores acrescentar: sim, os animais são máquinas, porém máquinas que pensam. Daí a transição era fácil para submeter também aos mesmos princípios mecânicos o pensamento no homem, tornando-se por tal forma universal o mecanismo cartesiano. É deste modo que não se deve estranhar se também La Metrie pretendeu passar no século XVIII como filiado à escola de Descartes.

II
OCASIONALISMO DE MALEBRANCHE

Reduzindo-se a filosofia de Descartes à crença fundamental na existência de duas substâncias, uma substância pensante, o espírito, e uma substância extensa, a matéria, consiste, como vimos, a maior dificuldade desta filosofia no modo de compreender como é possível haver comunicação entre estas duas substâncias, não se podendo imaginar como pode o espírito, que é simples, exercer ação sobre a matéria que é composta, ou como pode a matéria que é composta sofrer a ação do espírito que é simples. Descartes admitia entre a matéria e o espírito "natural correspondência e recíproco influxo". Mas partindo daí, o resultado geral de suas investigações é o mais inflexível mecanismo, excluída da natureza a ação divina, e transportada para o espírito a intuição mecânica. Foi pelo menos

76 La Fontaine foi o primeiro a protestar contra esta estranha concepção de Descartes que nega, como se vê, a consciência nos animais.

o que veio no curso do pensamento como repercussão final da agitação que foi por ele iniciada. Assim, não é para estranhar que ao mecanismo cartesiano sucedesse por último a teoria da evolução com exclusão da finalidade, e com esta a psicologia fisiológica que, a prevalecer, seria a exclusão da metafísica pela vitória definitiva do materialismo.

Do ponto de vista do dualismo resultam, pois, dificuldades muito graves, e estas, se bem que bem pouco apreciadas agora, não passaram despercebidas aos discípulos imediatos de Descartes. Para vencê-las, duas foram, logo a princípio, as soluções propostas.

Primeira: o espírito e a matéria são duas substâncias distintas, mas a união entre estas duas substâncias só se pode explicar por assistência divina, renovada sempre que há ocasião (é a solução de Malebranche).

Segunda: a união entre o espírito e a matéria nada tem de estranha, é pelo contrário perfeitamente natural; mas também não pode prevalecer o dualismo, pois o espírito e a matéria não são duas substâncias, mas apenas dous atributos ou modos de uma só e mesma substância (é a solução de Spinoza).

Pela solução de Malebranche,[77] se bem que ainda ele nos fale do espírito e da matéria como duas substâncias distintas, parece que só o espírito é que deve propriamente prevalecer como substância, isto é, como *ens a se.* Assim, para o ocasionalismo, em rigor só há uma substância, o espírito, isto é, Deus, e como consequência deste, as ideias. Quanto aos fenômenos materiais, não são mais do que meras causas ocasionais das ideias. A única existência verdadeira é, pois, Deus, e como derivação divina, as ideias. E é deste modo que Malebranche coincide com Berkeley. Pode-se, pois, dizer que Malebranche é o Berkeley do racionalismo, ou mais precisamente, que Berkeley é o Malebranche empírico, pois não se ignora que Berkeley veio depois e é mesmo considerado como discípulo de Malebranche.

77 Nicolas Malebranche, filósofo e teólogo nascido em Paris em 1638; morto em 1715. Dedicava-se a estudos de história quando, por um feliz acaso, lhe chegou às mãos o *Tratado do homem,* de Descartes. Logo se revelou sua vocação filosófica. Concentrou-se e, depois de 10 anos de estudos profundos, foi publicada a sua primeira obra: *La recherche de la vérité* (1674). A esta seguiram-se: *Méditations chrétiennes* (1683); *Traité de morale* (1684); *Entretiens métaphysiques* (1688).

Pela solução de Spinoza, só há uma substância: é Deus. Agora a extensão e o pensamento é que são dous atributos distintos, mas inseparáveis da substância única, isto é, de Deus.

Outra solução pode ainda ser proposta como meio para vencer as dificuldades do dualismo cartesiano: é a negação do espírito para só admitir, como substância, a matéria. Tudo é corpóreo, tudo é material, inclusive os fenômenos psíquicos que também são um resultado de combinações atômicas particulares e portanto explicáveis por princípios exclusivamente mecânicos. Tal foi a solução de La Metrie que, deste modo, não sem razão pretendeu passar no século XVIII como também filiado à escola de Descartes.[78]

É ainda a esta solução que se prendem, nos tempos presentes, pensadores eminentes como Buchner, Moleschott, Letourneau, Haeckel, não obstante a insuficiência radical da intuição mecânica para explicação dos fenômenos psíquicos e morais; mas não é agora o momento de submeter a questão a exame, por este lado. O que importa considerar por enquanto é unicamente a teoria ocasionalista. Esta fora em seus fundamentos estabelecida já por Geulinck.[79] Mas foi Malebranche quem lhe deu maiores desenvolvimentos, elevando-a às proporções de um vasto sistema. Por isto será deste último que exclusivamente me ocuparei.

A) Deus como princípio da causalidade universal

Eis aqui a que se reduz o ponto de vista geral de Malebranche:

Há corpos no espaço e estes se movem: – eis um fato de observação imediata e que absolutamente não pode ser contestado. Para reconhecê-lo e confessar, basta ver e sentir o que por toda a parte se passa em torno de nós mesmos. Mas se os corpos se movem, é preciso que alguma

78 Sobre a posição de Lametrie com relação à escola de Descartes, veja-se Lange, *História do materialismo,* vol. I, parte II, cap. III.

79 Arnoldo Geulinck, professor de filosofia e teologia, nascido em Anvers em 1623, morto em Leyde em 1669. Católico a princípio, exerceu por 12 anos o magistério na Universidade Católica de Louvain (1646-1658); depois converteu-se à religião reformada, passando a ocupar uma cadeira de filosofia em Leyde. Entre os trabalhos que nos foram por ele deixados distinguem-se: *Lógica* (1662); *Gnôthi séauton, sive Ethica,* publicada depois da morte do autor, em 1675.

cousa seja a causa do movimento que realizam. Ora, a causa do movimento dos corpos não pode estar nos corpos mesmos, porque corpo é matéria, matéria é extensão, e a extensão é de sua natureza inerte. Sabe-se que para a escola de Descartes não há nenhuma distinção entre a matéria e a extensão. A matéria é a extensão mesma, e o corpo é apenas uma extensão limitada, confundindo-se por tal modo a ideia concreta do corpo com a noção geométrica da figura. Assim é por meio dos corpos que o movimento se realiza, mas os corpos por si mesmos não são capazes de produzir movimento de que são, por este modo, não a causa, mas apenas o instrumento.

Entretanto, compõe-se o universo não somente de corpos, mas também de espíritos. Se não são os corpos, é natural supor que sejam os espíritos que constituem a causa do movimento. Mas também isto não pode ser admitido, porque o espírito, pelo menos tal como o observamos em nós mesmos, é simples, e como tal não pode exercer influência sobre o corpo, que é composto. É certo que cada um de nós é um espírito ligado a um corpo, e que nosso corpo se move por determinação de nossa vontade; mas ainda assim não pode a nossa vontade ser considerada como causa do movimento, e isto por muitas razões e entre outras: 1º) porque, para que o movimento se realize em nós muitas outras circunstâncias são necessárias além da vontade; 2º) porque, se estamos ligados a um corpo, não é isto por nossa vontade, devendo haver um poder superior e independente de que resultam, como de uma fonte perene, não só os movimentos do corpo, como mesmo as determinações da vontade.

O corpo não pode, pois, exercer influência sobre o espírito, nem este sobre aquele. Mais precisamente: o corpo não move o corpo, nem tampouco o espírito; do mesmo modo o espírito não move o espírito, nem tampouco o corpo. Entretanto, é certo que os corpos entram em composição não somente com outros corpos, como ao mesmo tempo com o espírito, sendo uma verdade superior a toda a dúvida, que tudo se move. Mas para isto é antes de qualquer outra cousa necessário que tudo esteja sujeito a causas. Assim efetivamente sucede, nem de outro modo se poderia compreender isto que se chama *ordem das cousas*. De fato, há uma ordem das cousas, sendo que se um corpo vai de encontro a outro corpo, de um para outro logo se comunica o movimento. Esta comunicação se dá, demais, segundo leis fixas, e é nisto precisamente que consiste o que se chama cau-

salidade natural. Mas daí não se segue que os corpos em si mesmos possam ser considerados como causas. Pelo contrário, os corpos não são causas: ser causa é produzir, é criar; e os corpos nada produzem, nada podem criar; são improdutivos e inertes; não são ativos, mas passivos; não são causas, mas apenas instrumentos do movimento; não são causas efetivas, reais; mas apenas causas ocasionais.

Se os corpos, por um lado, e os espíritos, por outro; ou, o que equivale à mesma cousa, se as chamadas causas naturais não são causas no sentido preciso da palavra, mas apenas causas ocasionais, qual vem a ser a causa criadora, qual vem a ser a causa real e efetiva? Malebranche não hesita e responde: Deus. Deus – eis, pois, segundo ele, a causa real e verdadeira; Deus – eis o verdadeiro princípio da causalidade e a fonte de toda a energia. É assim por meio de Deus que tudo se move, como é igualmente por meio de Deus que tudo se conhece. Se se pergunta: por que é que os corpos se movem? A resposta é: porque Deus o quer; e é da vontade de Deus que lhes vem a energia criadora do movimento. Do mesmo modo, se se pergunta: por que ao homem é permitido elevar-se ao conhecimento da verdade? A resposta é: porque Deus o quer; e é da extensão inteligível de Deus que lhe vem toda a luz, como toda a claridade. Deus é, pois, a causa universal, a causa real e verdadeira de todo o movimento, como de toda a verdade; de todos os movimentos dos corpos, como de todas as operações do espírito, do sentimento e do conhecimento; dos movimentos dos astros no espaço, como da mais leve palha na Terra. Assim, o mundo existe, quer dizer: foi criado por Deus; o mundo não pode cessar e eternamente se desenvolve; quer dizer: a criação de Deus é contínua. Mas o que vem a ser Deus? Deus é o ser necessário e infinito, o ser perfeito.

B) Teoria da regeneração

É deste modo que, segundo Malebranche, a filosofia se resolve em teologia. Para melhor, porém, poder compreender, sob este aspecto, o sistema de Malebranche, é mister considerar primeiramente o que se poderia chamar a sua teoria da regeneração.

Eis aqui. O homem é um composto de espírito e matéria. Em si mesmo o espírito é livre e dependente somente de Deus. Entretanto, é ligado a um corpo e de certo modo sob a dependência deste, que o encon-

tramos. Por quê? Porque caiu pelo pecado. O homem foi feito para viver em união com Deus. Mas livre, violou a lei de Deus, caiu pelo pecado; e foi somente em consequência dessa queda que se separou de Deus e foi condenado a viver em união com um corpo. Não se tornou por isto independente de Deus, pois que de Deus tudo depende, mas, além da dependência em que está para com Deus, sofre mais o jugo do corpo. Este é uma expiação, uma pena, uma verdadeira prisão para o espírito; e por tal prisão muito sofre o homem. Não foi, porém, Deus quem quis fosse o homem reduzido a esta condição degradada; o homem mesmo é que nessa pena incorreu pela queda do pecado. E por que caiu? Porque violou a lei, o que equivale a dizer: negou Deus. E por que violou a lei? Porque é livre. E é assim que se prova pelo fato mesmo da queda do homem o predicado da liberdade como um dos caracteres fundamentais da natureza humana. Mas quando se trata de saber, em face do ensino de Malebranche, de onde vem e como é que se explica a liberdade, vê-se que nada é resolvido. "A liberdade é um mistério" – diz mesmo terminantemente.

Tendo caído, porém, pelo pecado, em expiação do qual ficou sujeito ao jugo do corpo, não é esta, entretanto, a condição natural do homem. Pelo contrário, a condição natural do espírito e portanto do homem é a união com Deus. Daí o esforço para libertar-se do corpo, o que equivale a dizer: para aproximar-se de Deus. E esta libertação é a mais nobre aspiração do homem. O homem a quer e por ela trabalha. Deus igualmente a quer e nunca cessou de querê-la, se bem que o homem caísse sob a dependência do corpo, pelo pecado. E assim tendo, por sua sabedoria, criado o homem originariamente independente, de novo o quer tornar independente, por sua misericórdia. Nisto precisamente consistiu a missão de Jesus; e é deste modo que ao mesmo tempo e nas mesmas condições que a filosofia se resolve em religião, também a religião se resolve historicamente no cristianismo.

C) Teoria do conhecimento

É das diferentes alternativas do espírito para se libertar do corpo, ou melhor, para se aproximar de Deus, que resultam as múltiplas gradações do conhecimento. E aqui serve a teoria da regeneração e da queda como transição para a teoria do conhecimento. É desta última que passo a me ocupar.

O conhecimento é iluminação por Deus, e, portanto, função exclusivamente do espírito. Mas o espírito caiu pelo pecado e, em expiação, foi condenado a viver em união com um corpo. Por isto não pode ver Deus diretamente, e só pode conhecê-lo, como a todas as cousas, através da poeira dos sentidos. Ora, esta pode ser mais ou menos densa, conforme se deixa o homem mais ou menos absorver pelo corpo. Daí a maior ou menor perfeição do conhecimento; daí a verdade e o erro.

Mas o que vem a ser a verdade, o que vem a ser o erro? A verdade é a aproximação de Deus, o erro é o afastamento de Deus; a verdade é a iluminação da alma por Deus, é a visão de Deus por libertação embora parcial e incompleta do jugo do corpo; o erro é o escurecimento da alma pelo corpo, é a interrupção da visão de Deus por absorção completa no corpo. Conhecer é, pois, aproximar-se de Deus, isto é, libertar-se do erro. E por este lado Malebranche, se bem que não tratasse de definir a liberdade e mesmo a considerasse como um mistério inexplicável, limitando-se apenas a registrá-la como um fato, todavia, pelo desenvolvimento natural de sua doutrina, já não fica muito longe da noção moderna.

Ponham-se de parte as nebulosidades de sua preocupação teólogo-supernaturalista, ponha-se de parte o misticismo e transporte-se Deus para a natureza mesma e teremos aí a verdade; pelo menos no que é por Malebranche assegurado quanto à noção da liberdade. Com efeito conhecer é libertar-se. Isto equivale a dizer: ser livre é conhecer. De onde se vê que é da noção do conhecimento que resulta o conceito da liberdade. E deste modo se verifica que já Malebranche não ficou longe de perceber que é a consciência da ação que constitui a essência da liberdade.

Consideremos, porém, o conhecimento com relação a seu objeto.

O conhecimento supõe duas condições: o sujeito e o objeto. O sujeito do conhecimento é o próprio espírito; o objeto decompõe-se nesta quádrupla série: o próprio espírito, os espíritos fora de nós, os corpos, Deus. O objeto se representa no sujeito e é nisto precisamente que consiste o fato do conhecimento que não é senão a percepção da representação. Mas aqui é preciso distinguir diferentes modalidades, conforme se trata do próprio espírito, dos espíritos fora de nós, dos corpos ou de Deus. O conhecimento de Deus é o mais claro e mais certo, sendo que Deus mesmo é que constitui a luz do conhecimento. Quando pensamos em Deus, Deus

mesmo está em nós, o que quer dizer que em Deus a ideia e a realidade se identificam. No conhecimento do próprio espírito, o sujeito e o objeto do conhecimento se confundem, sendo que é o próprio sujeito que se constitui objeto do conhecimento, de onde resulta que o conhecimento do próprio espírito é de certeza imediata. É por sentimento interior, por consciência que conhecemos a nós mesmos. Quanto aos espíritos fora de nós, é só por analogia com o nosso próprio espírito que nós os conhecemos.

Resta considerar o conhecimento dos corpos: aqui sucede que nem os corpos podem entrar no espírito, nem o espírito pode receber os corpos. Por isso, tratando-se do conhecimento dos corpos, para que se dê a representação é indispensável que entre em concurso um elemento intermediário. Qual vem a ser esse elemento intermediário da representação dos corpos? Malebranche responde: são as ideias. E o que são as ideias? Seres espirituais. E de onde se originam estes seres espirituais? É aqui que se apresenta essa teoria célebre das ideias pela qual Malebranche se liga a Platão através do misticismo de S. Agostinho.

Para explicar a origem das ideias só três hipóteses podem ser figuradas, segundo Malebranche: as ideias nascem do próprio espírito, as ideias são originadas dos corpos mesmos, as ideias são emanações de Deus. A primeira hipótese é inadmissível porque o nosso espírito, sendo finito como é, não pode ser o criador das ideias, quando é certo que estas existem em número infinito, qualquer que seja a ordem que se considere de representações. Há um número infinito de ideias de um triângulo, há um número infinito de concepções de uma montanha. O céu cada dia oferece um novo aspecto, e fora das mutações da natureza, cada um de nós pode imaginar mil modos de conceber o céu. Ora, o espírito humano, que é finito, não pode ser a fonte dessa atividade infinita; logo não é nele que se pode colocar o princípio da geração das ideias. A segunda hipótese é também inadmissível, porque os corpos são materiais e portanto não podem produzir ideias que são seres espirituais. Se as ideias se originassem dos corpos, seriam também por sua vez corpóreas; e além de que é isso de si mesmo absurdo, acresce que só se poderia neste caso imaginar o processo da ideação dando-se a decomposição dos próprios corpos, isto é, para que os corpos produzissem ideias, era necessário que se transformassem em ideias; que fossem, portanto, sucessivamente perdendo parte de sua exten-

são, o que por fim havia de dar em resultado o completo desaparecimento dos corpos pela sua decomposição em ideias.

Não é, pois, do próprio espírito, nem tampouco dos corpos que as ideias se originam. Logo, é Deus mesmo que é o criador das ideias: tal é a solução de Malebranche. Mas quando são criadas as ideias? Com o homem mesmo? Não. O homem é criado apenas com capacidade para receber as ideias. Estas são criadas depois no curso do desenvolvimento do espírito, isto é, Deus vai criando as ideias sempre que há oportunidade para o conhecimento, sempre que há ocasião. Nisto precisamente consiste a doutrina ocasionalista. O homem não nasce, pois, com ideias, não há ideias inatas.

Se as ideias dos corpos nascem de Deus, sucede que, quando conhecemos os corpos, entra em nós alguma cousa de Deus. Daí resulta que o conhecimento dos corpos é muito mais claro e distinto que o conhecimento do próprio espírito, ponto em que Malebranche, como se vê, se destaca radicalmente de Descartes. E os fatos parecem falar pelo lado de Malebranche, sendo que é muito mais difícil observar o que se passa em nós, do que o que se passa nos corpos. É que os corpos são por nós percebidos na luz mesma de Deus; e é daí que resulta esse fato em contradição manifesta com a doutrina de Descartes: que a moral é muito mais obscura que a física, que a psicologia é muito menos clara e precisa que a matemática.

Kuno Fischer nos explica a verdadeira relação entre as diferentes espécies de conhecimento segundo Malebranche, com as seguintes brilhantíssimas imagens: "O que faz para nós visíveis as cousas, ou, por outra, o que torna possível nossa visão é a luz; nós vemos as cousas na luz; não podemos ver nossa visão, mas temos dela certeza por sentimento interior, e desta certeza presumimos a força visual (*Sehkraft*) de olhos estranhos. Como nossa visão para a luz, assim está nosso conhecimento para Deus; como nossa visão para as cousas na luz (*Bildern der Dinge*), assim está nosso conhecimento para as ideias dos corpos; como nosso sentimento interior para nossa visão, assim está nosso conhecimento para a própria alma; e como nossa visão para olhos estranhos, assim está nosso conhecimento para os espíritos fora de nós."[80] De tudo o que mais importa conside-

80 *Geschichte der neuer philosophie,* Erster B. Zweifer Theil, cap. VI, I.

rar é o seguinte: que temos conhecimento de nosso próprio espírito por sentimento interior; de Deus porque ele mesmo é que constitui a luz do conhecimento; e dos corpos pelo elemento intermediário das ideias. Este não vem, nem de nós, nem dos corpos, mas de Deus mesmo, sendo que no processo da formação do conhecimento dos corpos, nem é nosso espírito que se transporta para os corpos, nem é dos corpos que sai porventura qualquer cousa que venha se introduzir no espírito. Uma e outra cousa seria inadmissível, absurda. Assim é de Deus mesmo que vêm as ideias e é pelas ideias que se forma no espírito a representação dos corpos. Mas as ideias não são inatas, já o vimos; Deus não as produziu, com o homem; o homem é que as percebe sempre que há ocasião. Mas mesmo no ato da percepção elas não estão no homem, mas em Deus. "As ideias", diz Malebranche, "existem em Deus e por Deus." De modo que quando chegamos a formar o conhecimento dos corpos, não é aos corpos, mas a Deus mesmo que nos ligamos.

Com efeito, nós só conhecemos os corpos por intermédio das ideias; mas estas são produzidas por Deus, e existem no seio mesmo de Deus. Logo é em Deus mesmo que conhecemos as cousas. Daí a célebre doutrina da *visão em Deus*, de Malebranche. "Nós conhecemos, nós vemos todas as cousas em Deus", diz ele; e tal foi o pensamento que veio a se constituir, por assim dizer, como o lema fundamental de sua filosofia.

Mas aqui é preciso distinguir as diversas esferas do pensamento. Há Deus, há os espíritos, há os corpos. O conhecimento de Deus é originário, fundamental; o conhecimento dos espíritos dá-se do nosso próprio espírito por certeza imediata, por sentimento interior; dos espíritos fora de nós por analogia com o que se passa em nós mesmos; só o conhecimento dos corpos é que se dá por intermédio das ideias. Mas as ideias dos corpos estão em Deus, os corpos mesmos fora de Deus, de onde a distinção entre o que é por Malebranche chamado a extensão real e a extensão inteligível. Quer dizer: nós conhecemos os corpos, isto é, a extensão. Ora, a extensão em si mesma, ou a extensão real, existe fora de Deus. Mas como todo o conhecimento só é possível em Deus, é preciso que, além da extensão real que existe fora de Deus, exista uma extensão inteligível, arquétipo da realidade, em Deus mesmo: só esta é que torna possível o conhecimento. É efetivamente o que sucede, sendo que para Malebranche não só existe a

extensão real, isto é, o mundo dos corpos, como também a extensão inteligível, isto é, o mundo das ideias, por meio do qual conhecemos ou mais precisamente, vemos todas as cousas em Deus.

Isto, porém, quanto aos corpos. Tratando-se dos espíritos não há, para o fato do conhecimento, necessidade do intermediário das ideias. Aqui dá-se o conhecimento, como é sabido, não por ideias, mas por sentimento interior. Mas como é possível o conhecimento dos espíritos sem um elemento intermediário entre os espíritos e Deus, quando todo o conhecimento só é possível em Deus? É que os espíritos estão em Deus mesmo. Deus não é somente o lugar das ideias, é também a atmosfera em que habitam os espíritos. "Nós vivemos, nos movemos e estamos em Deus", diz S. Paulo; tal é também, por seu lado, o pensamento fundamental de Malebranche. Daí esta outra concepção que vem em complemento à doutrina da visão em Deus: "Deus está tão estreitamente ligado com as nossas almas, que dele se pode dizer que é o lugar dos espíritos, do mesmo modo que o espaço é o lugar dos corpos. Deus é o mundo inteligível ou o lugar dos espíritos, do mesmo modo e nas mesmas condições que o mundo material é o lugar dos corpos."[81]

D) Naturalismo e supernaturalismo

Toda essa teoria não passa de uma engenhosa fantasmagoria. No fundo, há um sentimento elevado que impõe o mais profundo respeito pelos intuitos superiores do pensador: o amor da verdade. Mas, submetendo-se a exame suas ideias, quer se considere a doutrina no detalhe de suas concepções particulares, quer se a considere na integralidade de uma concepção de conjunto, vê-se que as teorias as mais opostas se tocam aí. Mas isto sem que o filósofo se conseguisse libertar de certas e determinadas preocupações que lhe embaraçam e por vezes desviam, na investigação do desconhecido, a livre marcha do espírito.

A duas podem ser reduzidas as formas fundamentais da filosofia: o supernaturalismo, que admite duas esferas distintas na existência: a natureza e um mundo sobrenatural; e o naturalismo, que não admite o sobrenatural e só reconhece como existente a natureza. O supernaturalismo

---

81 *La recherche de la vérité,* liv. III, parte II, cap. VI.

chegou a seu mais alto grau de desenvolvimento com S. Agostinho, pela fusão do cristianismo com a filosofia platônica; o naturalismo chegou a sua expressão mais completa com Spinoza, pela identificação da ordem do mundo com a ordem divina. Ora, Malebranche era cristão ortodoxo: por isto a lógica o levava para Spinoza; mas ele não vacilou em fazer resistência contra a força da lógica, insistindo por ficar ligado a S. Agostinho. Daí as falhas de seu sistema, daí o nebuloso e fantástico de sua filosofia, a que um contemporâneo se julgou com direito a dar a denominação de magnífico *palácio de ideias.*

Tudo vem dessa tendência que desde Platão se observa entre certos pensadores da escola racionalista, para transportar a substancialidade das cousas para as ideias. O que existe antes de tudo e acima de tudo não são as cousas, mas as ideias; as cousas são apenas derivações obscuras, sombras das ideias (platonismo); como se a experiência a todo o instante não nos estivesse mostrando que as cousas mesmas, objetivas, por um lado, subjetivas, por outro, é que formam a existência verdadeira, sendo que as ideias não são senão uma representação mental das cousas. Seja como for, o certo é que o platonismo exerceu uma espécie de atração, deslumbrou pela majestade de suas concepções; e quando menos se esperava, eis realizada a mais estranha das transformações: as cousas, que são modalidades reais da substância, passaram a ser consideradas como simples acidentes da ideia; as ideias, que são apenas uma representação mental dos objetos, isto é, simples derivações das cousas, passaram a ser consideradas como a substância verdadeira.

Isto, como se sabe, chegou ao cúmulo em Hegel; mas já muito antes de Hegel fazia a fascinação dos espíritos. Transportada desta forma a substancialidade, das cousas para as ideias, fácil foi o desenvolvimento deste processo dialético: logo se fez ao lado do mundo real, um mundo ideal anterior e superior àquele. De modo que, em vez de ser o sistema das ideias, como é natural, uma derivação ou mais precisamente um reflexo do mundo real, pelo contrário, o mundo ideal é que é causa, o real é efeito. Não é, pois, da realidade que nasce, por desenvolvimento, a ideia; pelo contrário, a ideia é que produz a realidade.

Daí para a noção do sobrenatural vai apenas um passo, pois se as ideias são independentes das cousas que representam, e portanto

residem acima das mesmas cousas, isto é, em região anterior e superior à natureza, não é muito que assim se deva também conceber o criador ou a fonte suprema das ideias, isto é, Deus mesmo. Há, pois, além da esfera dos fenômenos naturais, uma esfera superior, um mundo sobrenatural no qual habita Deus. Este, se bem que dele tudo dependa, só pode ser conhecido por modo estranho e superior à natureza, isto é, pela revelação, pela fé. E é assim que um mero sistema de abstrações se transforma em realidade suprema. Daí a grande obscuridade, as dificuldades invencíveis da teologia.

É que o homem, já o tive de observar e agora repito,[82] o homem que nada conhece da natureza, que mal concebe a infinidade do espaço e a eternidade do tempo; que mal avista as estrelas, quando estas, aliás, são tão grandes como o Sol, servindo de base a outros sistemas de mundos; o homem que mal se conhece a si mesmo, acha, entretanto, pequena a natureza, e na ânsia de conceber alguma cousa tão grande que seja capaz de corresponder à infinidade de suas aspirações e desejos exige, além da imensidade que nos cerca, um poder que seja maior do que tudo o que existe, um mundo sobrenatural habitado por deuses (politeísmo) ou por um Deus (monoteísmo) que nos ouça e nos proteja e seja ao mesmo tempo o princípio da verdade e a fonte de tudo o que é belo e sagrado. É o conhecimento abstrato, que aliás palidamente reflete o deslumbramento da realidade, que serve de base a esta estranha concepção, sendo que primeiro se transporta a substancialidade para o mundo ideal; depois se transforma o mundo ideal, que é uma mera abstração, em realidade suprema. Entretanto, o que é que pode ser maior e mais belo que a natureza mesma? Nada. Mas o homem deixa o corpo, agarra-se à sombra; acha que o Sol não é claro e acredita numa luz que não é percebida pelos olhos: acha que a natureza é pequena e confunde com o infinito aquilo que não é senão uma sombra do infinito.

Tal é a concepção em que ainda se acha embaraçado Malebranche. Todavia, neste a influência perturbadora da teologia tradicional é menos profunda do que em S. Agostinho e S. Tomás. Nestes faz-se distinção essencial entre o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível, distinção

---

82 *Finalidade do Mundo,* vol. I, cap. XVIII, pág. 287.

que já existia mais do que rudimentalmente em Platão. O conhecimento sensível é o conhecimento da natureza, o conhecimento inteligível é o conhecimento de Deus. E mesmo no conhecimento inteligível ainda distingue S. Tomás dous graus: o conhecimento de Deus pela natureza (teologia racional), e o conhecimento de Deus pela graça na fé (teologia dogmática). E além destes dous graus do conhecimento divino, os únicos concebíveis em nossa existência terrestre, estabelece S. Tomás, tratando-se de Deus, ainda a visão suprema na pátria, em existência posterior à nossa vida terrestre.

Em Malebranche já não se encontram estas distinções. Malebranche, de fato, não faz distinção entre o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível; pelo contrário, todo o conhecimento dá-se, segundo ele, em Deus mesmo, tanto o conhecimento da natureza, como o próprio conhecimento divino.

De modo que, quando ele nos diz: – nós vemos todas as cousas em Deus –, deve-se entender esta proposição não em sentido figurado, mas precisamente em sentido natural. Mas aqui é visível a dificuldade com que se luta para compreender a verdadeira extensão de seu pensamento. Em primeiro lugar, vem a distinção entre a extensão inteligível e a extensão real, depois o intermediário substancial das ideias entre o espírito e Deus obscurecer a questão. Demais, a tudo isto acresce ainda a transferência da verdadeira essência divina para fora da natureza, com a introdução da noção de um mundo sobrenatural. Daí interrogações como estas: como é que se deve explicar o processo da visão em Deus? Por modo natural ou sobrenatural? Em outros termos: como é que vemos as cousas em Deus: pelos olhos do espírito ou pelos olhos da carne? A isto Malebranche poderia responder: a carne não tem olhos; o espírito é que vê; e se se quer compreender que a visão depende de órgãos, mas não é uma consequência deles, basta considerar que os órgãos da visão são apenas um aparelho ocasional. Assim, a visão das cousas em Deus não é sobrenatural, mas natural. Mas como natural, se vemos as cousas em Deus e Deus não está na natureza? Impossível responder; e é assim que Malebranche vacila de uma para outra das duas formas fundamentais da filosofia, e é em vão que deste modo se procura um ponto de apoio no terreno fugitivo de suas construções não rara vez meramente fantásticas.

Deixemos, porém, de parte o terreno das especulações dialéticas, para consultar o testemunho decisivo da experiência. Nós vemos todas as cousas em Deus, diz Malebranche. Mas como Deus, segundo a teologia tradicional, não está na natureza, mas acima da natureza, segue-se que a visão em Deus não pode ser natural, só pode ser sobrenatural. Abra, porém, cada um os olhos e responda; onde é que vemos as cousas? A resposta só pode ser esta: na luz. De fato: suprima-se a luz e logo cessa a visão, que só é possível na luz. Mas onde está a luz, na natureza ou fora da natureza? Evidentemente na natureza: logo a visão não é aqui sobrenatural, mas natural. Deste modo, tire-se ao sistema de Malebranche o caráter supranaturalista de que se acha contaminado e temos a verdade. Quer dizer: Deus não está fora da natureza, mas na natureza mesma. Neste sentido é verdadeira a afirmação de Malebranche quando diz: nós vemos todas as cousas em Deus. Mas também desta afirmação logo resulta necessariamente esta outra: Deus é a luz.

E é deste modo que assim como se descobre em Malebranche o gérmen desta verdade: a liberdade é a consciência da ação, também esta outra ainda mais acentuadamente se encontra no fundo de seu pensamento: Deus é a luz. Tais são, penso eu, as duas afirmações fundamentais de que resultará a renovação radical da filosofia.

E) Direção panteística da filosofia de Malebranche

Resta, por último, determinar em rápidas proposições a característica fundamental do sistema de Malebranche. É o que não será muito difícil em vista da análise até aqui feita. Eis aqui: a existência universal se reduz, segundo ele, ao seguinte: a substância incriada ou Deus e a substância criada ou o espírito e a matéria. No fundo de seu pensamento há, pois, um duplo dualismo: o dualismo do criador e da criatura no domínio da existência universal; e o dualismo do espírito e da matéria no domínio da substância criada. Esse duplo dualismo existe também e mais acentuadamente em Descartes; é, porém, em Malebranche que começa a se dar a transição que leva à identificação do criador com a criatura, que é o que constitui o fundo do pensamento de Spinoza. É a transição da escola supernaturalista para o naturalismo.

Assim visível e clara logo se torna a feição da filosofia de Malebranche: Malebranche é já panteísta. Com efeito, Deus tendo sido o criador da matéria e do espírito, não é nem material, nem espiritual, mas superior a uma e outra cousa. Sucede porém, que a criação segundo Malebranche, não é propriamente criação, mas apenas derivação. É o que se torna patente em vista das seguintes reflexões de Kuno Fischer: "Malebranche sustenta que as ideias das cousas são 'limitações' da ideia de Deus, que nossas inclinações pelas cousas são apenas 'determinações' de nosso amor de Deus, e as criaturas mesmas 'participações' da essência divina. Ora, o que vale de todas as cousas, deve também valer dos corpos. Por conseguinte, também os corpos são limitações da ideia de Deus: também os corpos participam da essência divina e estão para Deus, como nossas inclinações para o amor de Deus: são modificações ou determinações de Deus. Sucede, porém, que os corpos são modificações somente da extensão. Se são igualmente modificações de Deus, segue-se que Deus deve assim ser a extensão cujos modos são os corpos, isto é, Deus é a extensão real."[83]

Mas Deus, ficou estabelecido, não é nem material, nem espiritual, sendo superior não somente ao espírito, como igualmente à matéria. Sim, assim efetivamente sucede; mas unicamente por isto, porque o que são a matéria e o espírito de modo imperfeito, limitado, finito, nas cousas em que se resolvem, Deus o é, em sua essência, de modo perfeito, ilimitado, infinito. Porém, daí não se segue que as cousas, tanto as cousas materiais, como as espirituais, não sejam participações ou modificações da essência divina. É, pois, com justa razão que Kuno Fischer observa: "As cousas são ou espíritos ou corpos; se aqueles estão para o pensamento, como estes para a extensão devem as cousas ser determinações ou modificações, ou do pensamento ou da extensão. E se são ao mesmo tempo modificações de Deus, a consequência é que Deus deve reunir em si aqueles dous atributos: Deus é, pois, a substância única, universal, cuja atividade (*Wirksamkeit*), consiste tanto na extensão, como no pensamento."[84] Tal é precisamente o pensamento fundamental do spinozismo, como veremos dentro em pouco.

---

83 Kuno Fischer – *obr. cit.,* loc. cit.
84 Kuno Fischer – *obr. cit.*, loc. cit.

É pois em vão que o padre Gratry defende Malebranche contra a acusação de panteísmo que foi contra ele levantada. O próprio Malebranche, sem ter bastante consciência do verdadeiro destino de sua filosofia, supunha ocupar no domínio do pensamento uma posição diametralmente oposta à de Spinoza. No seu entender a ideia de Spinoza é: *Deus está no universo.* A do próprio Malebranche exatamente o contrário: *o universo está em Deus.* Assim só ele é que defende Deus, ao passo que a filosofia de Spinoza, em vez de ser uma teoria de Deus, é pelo contrário a mais rigorosa e desesperadora expressão do ateísmo. Daí a sua intolerância, como a irritação de que se mostra possuído contra o autor da *Ética*, a quem chama: *este mau espírito, este ímpio de nossos dias, o miserável Spinoza.*

Isto significa apenas que Malebranche conhecia mal a verdadeira significação da doutrina de Spinoza. Ele a conhecia, de fato, menos pelos seus princípios essenciais e mecanismo interno, do que pela reação que produziu nos contemporâneos. A verdade, porém, é que ambos sustentam ideias análogas, senão perfeitamente idênticas. É pelo menos a opinião que passou em julgado.

É assim que já Victor Cousin afirmara: "Malebranche é apenas um Spinoza cristão." Vacherot, que abunda também neste sentido em considerações valiosas, por seu lado observa que Malebranche é, em metafísica, da mesma família que Spinoza. "Em sua doutrina", acrescenta ele, "o laço que une as criaturas ao criador é de tal natureza, que chega a se tornar quase inútil a criação *ex nihilo*, figurando apenas como uma concepção estranha imposta pela fé, do mesmo modo que a graça, os milagres e muitos outros dogmas do cristianismo. O filósofo platônico não cessa de repetir que os seres finitos e individuais não são senão participações do ser infinito e universal. Daí a suprimir a criação e a fazer de todos os seres modos da substância única, vai muita distância, sobretudo quando se tira aos seres criados toda a atividade própria, como o faz Malebranche em sua psicologia e em sua física."[85] E por último Kuno Fischer, com o conhecimento profundo da doutrina, quer de um, quer de outro dos dous grandes filósofos, e demais instruído por uma série de cartas trocadas entre Malebranche e De Mairan, que foram descobertas e publicadas por Cousin, muito signi-

85 Vacherot – *La métaphysique et la science*, vol. II.

ficativas sobe o caso, definitivamente resolve: "A doutrina de Malebranche bem interpretada é a mesma doutrina de Spinoza."[86]

Pode-se, pois, considerar como uma questão resolvida: a filosofia de Malebranche é em seus fundamentos uma concepção panteística do mundo. E fica assim positivamente determinada a posição de Malebranche na história da filosofia moderna: Malebranche forma com Geulinck precisamente a transição do dualismo de Descartes para o monismo de Spinoza.

86 *Obr. cit.,* loc. cit.

. . . .

Capítulo IV

O PONTO CULMINANTE DA FILOSOFIA DOGMÁTICA: MONISMO DE SPINOZA

EIS-NOS chegados a Spinoza.[87] Este constitui, por seus princípios e mais ainda por seu método, o ponto culminante do racionalismo. Pode-se dizer que no racionalismo estavam apenas lançadas as premissas e estabelecidas as condições fundamentais do método: Spinoza soube tirar destas premissas as consequências extremas, como soube fazer deste método a aplicação mais rigorosa e completa. Não é, pois, sem razão que o seu sistema já chegou a ser considerado como "uma das obras mais altas que jamais produziram as meditações de um filósofo".[88] Também ninguém lhe con-

87 Benedito Spinoza, nascido em Amsterdã em 1632, de uma família de judeus portugueses. Chamava-se de começo Baruch, mas mudou este nome para Benedito, depois de se haver retirado da sinagoga, com a qual cedo entrou em divergência por suas ideias. Morreu de uma tuberculose pulmonar em 1677. Obras: *Exposição do sistema de Descartes demonstrado geometricamente (Renati Descartes, Principia philosophiae,* Amsterdã, 1663); *Tractatus theologico-politicus* (Amsterdã, 1670); *Obras* póstumas, compreendendo: *Ethica*; *Tractatus politicus; De intellectus emendatione*; *Epistolae* (Amsterdã, 1677).

88 Evellin – *De la possibilité d'une méthode dans les problèmes du réal (Revue philosophique,* 1889).

testa o valor incomparável e poderosa é sua influência sobre todas as lutas radicais e tremendas que hoje caracterizam a marcha do pensamento.

E em Spinoza acontece que a vida privada não foi menos fecunda em ensinamentos do que a vida mental, sendo que o que deu maior prestígio às suas ideias foi mesmo a retidão de sua conduta. Ninguém apresentou um exemplo mais decisivo de independência e virtude; ninguém foi melhor e mais humano. "É um dos santos da filosofia", diz Lablais. "É o maior dialético que já apareceu em metafísica", diz Vacherot. "É o maior espírito filosófico desde Aristóteles", diz Ludwig Noiré.

Entretanto, no século dezessete, ao tempo em que começou sua carreira filosófica, só produziram as obras que deu à publicidade indignação e revolta entre os contemporâneos. Depois, tornou-se quase esquecido durante todo o século dezoito; mas somente para renascer com mais brilho neste século, em que começou a dominar desde Lessing, "exercendo sobre a Alemanha e sobre a Europa inteira uma espécie de fascinação", afirma-o Saisset.

É que a humanidade precisava de três séculos mais para poder compreendê-lo. Hoje, porém, ninguém lhe contesta a posição eminente que ocupa na história do pensamento; e da *Ética*, sua obra fundamental, não será talvez exageração afirmar que é a obra mais perfeita do espírito humano, senão pela verdade das doutrinas que desenvolve, ao menos pela precisão lógica, pelo rigor dedutivo, pelo tom de convicção íntima e profunda que o levava a se exprimir nestes termos: "Eu não faço a suposição de ter achado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira. E se me perguntas como posso estar disto certo, responderei: com a mesma certeza com que sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dous retos."

Eis aqui como acerca de suas ideias ainda se manifestam outros pensadores de reconhecida autoridade.

Schleiermacher: Rendei comigo homenagem aos manes do santo Spinoza! Penetrou-o o sublime espírito do mundo; o infinito foi seu começo e seu fim, o universal seu único e eterno amor; vivendo em santa inocência e humildade profunda, ele se mirava no mundo eterno, e era o seu espelho fiel; sim, ele foi cheio de religião e cheio do espírito santo; também por isto mesmo se nos mostra só e sem igual mestre em sua arte, mas elevado acima do mundo profano, sem discípulo e sem direito de cidade.

Hegel: O pensamento deve absolutamente se elevar ao nível do spinozismo antes de se elevar mais alto ainda. Quereis ser filósofos? Começai por ser spinozistas; nada podereis sem isto. É preciso antes de tudo banhar-se neste éter sublime da substância única, universal e impessoal, onde a alma se purifica de toda a particularidade e rejeita tudo aquilo em que tinha até então acreditado, tudo, absolutamente tudo.

Goethe: Eu encontrei na filosofia de Spinoza, em toda a sua pureza e profundeza, a concepção inata com que conformei toda a minha vida, aquela que me ensinou a ver invariavelmente Deus na natureza e a natureza em Deus.

Lichtenberg: Se o mundo deve subsistir ainda um número incalculável de anos, a religião universal será um spinozismo aperfeiçoado. A razão, abandonada a si mesma, não leva, nem pode levar a outro resultado.

Lange: O spinozismo, que se deve aperfeiçoar tirando-se-lhe suas fórmulas matemáticas em que se ocultam tantas conclusões errôneas, não é celebrado como um sistema final de filosofia teórica, mas como uma religião; tal era o pensamento real de Lichtenberg, que, apesar de sua tendência para um materialismo teórico, tinha o espírito profundamente religioso. Ninguém encontraria a religião do futuro no sistema de Hobbes, mais lógico em teoria e mais exato quanto aos detalhes. No *Deus sive natura* de Spinoza, Deus não desaparece por detrás da natureza. Pelo contrário, está aí, vive, face interna deste mesmo grande Todo que se manifesta aos nossos sentidos como natureza.

Kuno Fischer: Ao mesmo tempo que se conhece a grandeza filosófica de Spinoza, apresenta-se a elevação de seu caráter como um exemplo admirável, e a maldição que tanto tempo sobre ele pesou não só se desfez, como mesmo se transformou em bênção, e isto em nome ainda da religião.

* * *

Tratando-se de um filósofo tão notável, seria sem dúvida de grande interesse apresentar de seu sistema uma exposição minuciosa e completa. É certo que isto é um trabalho já feito e bem feito, quer sob o ponto de vista meramente expositivo, quer sob o ponto de vista crítico; e assim poucas seriam as dúvidas que ainda poderiam ser levantadas quanto

à interpretação dos princípios fundamentais. Já não há em França a *Introdução às obras de Spinoza* por Saisset? Já não há na Alemanha a exposição magistral de Kuno Fischer? Sim, mas isto é na França e na Alemanha, o que não poderá trazer como consequência que empresas análogas sejam inúteis em outra parte. No Brasil não conheço nada neste sentido, nem tampouco em Portugal. Entretanto, não haveria nenhum inconveniente em que se apresentasse em língua portuguesa também algum estudo sobre um pensador que, de fato, é já velho de três séculos, mas, não obstante, encerra ainda bastantes novidades para revolucionar a Europa inteira. Esta empresa, porém, deverá ficar reservada para outros. Eu me limitarei apenas a uma concepção de conjunto: é só o que é compatível com o plano de meu livro. Consideremos, pois, em rápidas linhas as ideias fundamentais do grande pensador.

I
IDEIA FUNDAMENTAL: UNIDADE SUBSTANCIAL DE DEUS E DO MUNDO

A natureza se resolve numa multiplicidade infinita de cousas de que cada uma começa e termina no tempo. Mas cada cousa que começa, começa sempre por efeito de outra cousa anterior; e cada cousa que termina, só termina para dar lugar à outra cousa que se segue. Deste modo, cada cousa, na ordem da fenomenalidade universal, é sempre o efeito de outra, esta ainda de outra, e assim indefinidamente, sem que para essa sucessão interminável de causas e efeitos jamais se possa chegar a um limite, quer no passado, quer no futuro. Todas as cousas, porém, tais como se nos mostram assim intimamente encadeadas, assim intimamente ligadas por um nexo causal indissolúvel, compreendendo os corpos e seus inúmeros modos, os espíritos e suas múltiplas ideias, não são cousas em si mesmas existentes, cousas distintas, mas apenas modalidades acidentais de uma só e mesma cousa. Esta só é que é propriamente o ser, o ser em si e por si *(ens a se)*, isto é, a substância; o ser infinito e perfeito, isto é, Deus.

Nisto está o pensamento fundamental do spinozismo. Logo, daqui resultam consequências importantes que é mister assinalar.

Primeira: se as cousas são modalidades da própria essência divina, são efeitos de Deus mesmo, sendo que em Spinoza, como em Malebranche, Deus é o princípio da causalidade universal; mas como efeitos ou modos, são as cousas, manifestações, exteriorizações, mas são criaturas de Deus. Elas resultam de Deus; mas como a conclusão, das premissas no silogismo, como uma verdade particular, da verdade geral na ordem lógica do pensamento. Deste modo, não são as cousas, criaturas; não foram as cousas tiradas de nada. Em uma palavra: as cousas não foram criadas, Deus não é criador. Spinoza nega a criação.

Segunda: o que se diz de cada cousa em particular, diz-se do conjunto de todas as cousas. Assim, se cada cousa é uma manifestação parcial de Deus, o conjunto de todas as cousas é a manifestação total de Deus. Ora, o conjunto de todas as cousas é a natureza ou o mundo. Portanto a natureza ou o mundo é Deus mesmo, manifestado, é Deus mesmo tornando-se visível. Deus universo, natureza, são termos equivalentes. Inútil seria, pois, querer procurar Deus fora do mundo, o que seria equivalente a procurar Deus fora de si mesmo. *Deus sive natura* – eis a fórmula fundamental do spinozismo. Spinoza nega o sobrenatural.

Terceira: tudo está na natureza; e se a natureza é Deus, tudo está em Deus mesmo. Assim, tudo é limitado porque tudo está em Deus, mas tudo é completo e perfeito em sua limitação. Deste modo, nada precisa de cousa alguma para completar sua existência, e nada pode servir como fim para completar a existência do que quer que seja. O conhecimento manifesta-se, pois, aqui, completamente livre de todos os prejuízos teológicos, como de quaisquer preocupações antropomórficas. Se o mundo existe é que a própria essência divina já de si o encerra por natureza; não que Deus o houvesse concebido e realizado para qualquer fim. Deus não tem necessidades, o mundo não tem fim. Spinoza nega a teleologia.

Quarta: se todas as cousas são modos ou efeitos de Deus, tudo resulta de Deus por causalidade absoluta. Deste modo, tudo é necessário; e tudo o que é, tinha de ser, nem podia deixar de ser, pois tudo de todo o tempo esteve encerrado na própria essência divina. Não se pode, pois, imaginar a supressão de qualquer cousa, do mesmo modo que não se pode admitir a criação de qualquer cousa, de nada. E o que se diz de cada cousa, diz-se da totalidade das cousas, diz-se da natureza ou do mundo. Assim,

pois, se o mundo existe é que, dada a natureza de Deus, devia existir, nem podia deixar de existir; não que Deus primeiramente o houvesse concebido e querido. Isto seria colocar Deus fora do mundo, seria imaginá-lo incompleto e imperfeito, concebendo e realizando qualquer cousa para completar ou aumentar sua perfeição. Deus é a liberdade absoluta, mas isto no sentido de que não depende de nada; não que possa precisar de alguma cousa e portanto seja suscetível de desejos. Neste sentido, Deus não é livre; pelo contrário, reina em sua natureza a mais absoluta necessidade. Esta necessidade exclui a livre escolha. E isto que se diz de Deus com relação ao mundo, deve igualmente se entender do homem com relação às suas ações. O homem não pratica cousa alguma arbitrariamente, mas sempre por determinação necessária de sua própria natureza; e se quando delibera qualquer cousa, supõe deliberar livremente, é porque ignora as verdadeiras causas determinantes de sua deliberação. Demais, considerando-se Deus em particular, admitir que fosse ele capaz de escolher, seria imaginar que nele nem tudo é bom e completo. Isto seria um absurdo e uma blasfêmia. Deus é a perfeição; logo de nada precisa; logo nada pode querer. Não pode, pois, ter querido o mundo. Em uma palavra: Deus não tem vontade; o mundo não é um produto do livre querer. Spinoza nega a liberdade.

Estas quatro negações deram ao sistema de Spinoza tal caráter de estranheza e originalidade que não será exageração afirmar que ele foi recebido a princípio com verdadeiro espanto. De modo tão radical e profundo contrariavam estas ideias as noções mais comuns da humanidade, que não raro o espanto que produziram explodiu em revolta de indignação e de ódios, sendo que para que cessasse de todo o clamor necessário foi como já vimos que se passassem três séculos. E essa revolta não partia somente dos teólogos, dos representantes interessados da religião revelada, mas também dos livres-pensadores. "Mesmo homens como Bayle e Leibniz", diz Kuno Fischer, "trataram a doutrina de Spinoza como uma cousa desprezível e com razão condenada." Desconheciam-se os verdadeiros precedentes da nova doutrina, como a verdadeira significação de seus elevados intuitos.

Por isto imaginavam-se uns como uma árvore completamente isolada que tivesse nascido e crescido sem que nenhuma outra árvore

houvesse produzido a semente de que veio a desenvolver-se. Outros acreditavam fosse uma derivação da filosofia cabalística dos hebreus; e todos a condenavam.

É certo que Spinoza se opunha a todas as direções do pensamento até então predominantes. Fazendo-se do problema da finalidade o ponto de partida para uma classificação geral dos sistemas, ficam: de um lado, o materialismo; de outro lado, todas as teleologias. Pois bem: Spinoza opunha-se ao materialismo, sustentando contra este o caráter originário do pensamento, de par com o caráter originário da extensão. Mas também se opunha às teleologias negando contra estas: *a)* na Antiguidade clássica a finalidade natural, tal como foi sustentada por Platão e Aristóteles, como principais representantes da evolução filosófica da Grécia; *b)* na Média Idade cristã a finalidade religiosa tal como se pode vê-la sintetizada, por exemplo, em S. Tomás ou S. Agostinho. E mesmo a finalidade moral, tal como veio a se manifestar posteriormente em Kant e seus sucessores, é inteiramente contrária aos princípios de Spinoza.

É deste modo que Spinoza se nos apresenta como um pensador completamente isolado, excluindo a todos, excluído por todos, "só e abandonado em sua vida, como em seu pensamento", diz Kuno Fischer. Mas por isto mesmo nos parece maior em seu isolamento. Em ninguém foi maior a paixão do conhecimento; em ninguém foi mais tenaz e vigoroso o esforço pela verdade. Poderão combatê-lo, mas ninguém deixará de admirá-lo. Sua filosofia apresenta-se na história do pensamento com a mesma imponência com que se apresentaria em vasto deserto uma grande montanha de cristal dominando o alto e na qual batessem em cheio os raios do sol. Em vão sopra sobre ela com fúria a poeira do tempo, nada lhe poderá enfraquecer o brilho imperecível.

Não é, entretanto, certo que fosse uma filosofia sem precedentes históricos ou que se tivesse desenvolvido como árvore que brotou sem semente; nem que seja simplesmente uma dedução em termos novos, da filosofia cabalística dos hebreus. Pelo contrário, Spinoza tem uma derivação intelectual conhecida e incontestada, sendo claro e visível que se prende diretamente à escola de Descartes. Sobre este ponto não pode haver dúvida; isto não só quanto à doutrina, como igualmente quanto ao método.

Quanto à doutrina, é certo que foi radicalmente transformada a concepção do mundo de Descartes, mas foram em todo o caso mantidos os princípios elementares, pelo menos no que tem relação com a noção da extensão, como com a noção do espírito. Quanto ao método, é também certo que Spinoza não só empregou como mesmo exagerou o método matemático de Descartes; e não foi sem razão que neste sentido Vacherot chegou a afirmar que "Spinoza foi mais cartesiano que o próprio Descartes", do mesmo modo e nas mesmas condições que em nossos dias se tem dito que Haeckel, por exemplo, é mais darwinista que o próprio Darwin. Demais Spinoza estudou e conhecia o cartesianismo e sobre Descartes particularmente escreveu um livro (*Renati Descartes principia philosophiae;* Amsterdã, 1670). Impossível seria, pois, desconhecer ou com razão contestar a filiação histórica de sua filosofia.

Aceitos, porém, os princípios elementares e o método, radical foi a reforma introduzida na doutrina. Descartes partia do fato de nossa própria existência como verdade primeira, para daí deduzir: em primeiro lugar, Deus; depois, o mundo. Havia, pois, segundo ele duas substâncias: Deus e o mundo, o criador e a criação. Spinoza nega a criação. Só há, pois, segundo ele uma existência única; esta é a substância ou Deus. Agora, a substância ou Deus é que é dotada de uma infinidade de atributos, entre estes a extensão e o pensamento. A extensão e o pensamento não são, pois, substâncias distintas, como ainda queria Descartes, mas apenas atributos distintos, mas inseparáveis, de uma só e mesma substância. Cada um destes atributos, por seu lado, se desenvolve numa infinidade de modos, tais são os espíritos e os corpos. De maneira que se pergunta: o que são todos estes fenômenos inumeráveis que indefinidamente se desenrolam no cosmos? A resposta é: modalidades divinas. Ora, o conjunto destes fenômenos ou modalidades é o mundo ou natureza. Logo, Deus é o mundo ou a natureza mesma. É o que se depreende de todo o ensino de Spinoza e é o que claramente se vê da síntese que em fórmula geral nos apresenta Émile Saisset do spinozismo nestes termos: "A substância é o Ser, não tal ou tal ser, não o ser em geral, o ser abstrato, mas o Ser absoluto, o Ser em sua plenitude, o Ser que é todo o ser, o Ser fora do qual nada pode existir, nem ser concebido... Do seio da substância decorre necessariamente uma infinidade de atributos; e do seio de cada um destes atributos decorre uma

infinidade de modos. Os atributos não são separados da substância, os modos não o são dos atributos. A relação do atributo para a substância é a mesma que a do modo para o atributo; tudo se encadeia sem se confundir, tudo se distingue sem se separar. Uma lei comum, uma propriedade constante, um laço necessário mantêm eternamente unidos a substância, o atributo e o modo; e aí está o Ser, a Realidade, Deus."[89]

II
O MÉTODO

De entre as obras de Spinoza as únicas que apareceram em vida mesma do autor foram: *Exposição do sistema de Descartes* (1663), e o *Tratado teológico-político* (1670), obra publicada sem indicação nem do nome do autor, nem do lugar da impressão. A primeira é ainda estranha aos princípios de Spinoza; a segunda não é propriamente uma obra filosófica, porém antes um estudo crítico e religioso. "Trata-se aí", diz Jouffroy, "menos de uma expressão do sistema de Spinoza do que de um tratado semifilosófico, semi-histórico que pressupõe seus princípios."[90]

A exposição verdadeira e completa do spinozismo vem pois somente nas *Obras póstumas*, especialmente na *Ética*, a obra-prima do grande pensador. Esta compõe-se de cinco partes, na seguinte ordem:

Primeira: *De Deo*.
Segunda: *De natura et origine mentis*.
Terceira: *De natura et origine affectuum*.
Quarta: *De servitute humana, seu de affectuum viribus*.
Quinta: *De potentia intellectus, seu de libertate humana*.

Cada uma destas partes começa por um certo número de definições, explicações e axiomas, ao que se segue o desenvolvimento da doutrina sob a forma rigorosa de proposições ou teoremas, corolários e escólios, tudo ao jeito dos geômetras. A cada proposição segue-se a demonstração respectiva; e nesta quase invariavelmente se faz referência a proposições anteriores. Por isto é sempre o leitor obrigado a interromper a leitura para

89 Émile Saisset – *Oeuvres de Spinoza*, introduction, II.
90 Jouffroy, *Cours de droit naturel*, vol. I, liv. VI.

voltar a páginas já lidas, com o que se torna a leitura de Spinoza um trabalho penoso e em extremo fatigante, se bem que não se possa acusá-lo de obscuridade, pois ninguém sabe exprimir com mais clareza e precisão seu pensamento. Por aí logo se vê quanto tem de violento e artificial tal método; mas o vício não é assim somente formal; a causa é de si insustentável no fundo; o método é, em si mesmo, de todo improcedente e manifestamente contrário às aptidões habituais do espírito.

Com efeito, a *Ética* é um tratado de filosofia feito precisamente nos mesmos moldes e rigorosamente pelos mesmos processos que um tratado qualquer de matemática. Os fenômenos da natureza e os fenômenos do espírito são aí estudados, exatamente do mesmo modo que é estudada a extensão na geometria, partindo-se de definições e axiomas, demonstrando-se teoremas, deduzindo-se corolários, etc. Spinoza não faz sobre isto a mínima reserva: pelo contrário, é mesmo com satisfação e orgulho que por tal modo abusa do método matemático, como a indicar que da eficácia desse método nenhuma dúvida lhe resta. "Eu estudarei as ações e desejos humanos", diz ele, "inteiramente como se se tratasse de linhas, superfícies e corpos."[91]

Ora, se é desta forma que procede, tratando-se das ações e desejos humanos, que são, entre todas as formas da existência, o que há que menos parece acessível à medida e ao cálculo, imagine-se qual não deverá ser o seu rigorismo quanto ao mais! As ações e desejos são fatos que nascem de circunstâncias internas; só podem, pois, ser conhecidos pelas revelações da consciência. Inútil seria, pois, querer explicar tais fenômenos sem recorrer à experiência. Por que é que o homem pensa, por que é que o homem sente e quer? Será porque seja isto o resultado necessário de algum princípio anterior? Certamente que não; nem há nenhum princípio a que esses fatos possam ser ligados como um efeito à sua causa, ou como uma dedução às suas premissas. E se sabemos que o homem pensa; se sabemos que o homem sente e quer, é unicamente porque é isto mesmo o que observamos na natureza; não que sejam tais fatos a consequência de algum princípio anterior. Nem há nenhum princípio que possa ser apresentado como base do conhecimento destes fatos, a não ser a experiência. Assim, porém, não

91 *Ética* – parte 3ª, começo.

entendeu Spinoza, que, não recuando diante de nenhuma consequência que pudesse sobreviver a suas premissas, não vacilou em submeter mesmo as paixões humanas, mesmo a vida espiritual do homem, ao seu rigoroso sistema de deduções e demonstrações.

Só há, pois, segundo Spinoza, um meio para chegar ao conhecimento da verdade, ou, como se diria em linguagem moderna, para estabelecer sobre base positiva o conhecimento científico: é a dedução. Mas, para deduzir com segurança, necessário é partir de uma verdade primeira, fundamental. Esta, como é intuitiva, não é derivada, mas originária; não vem por dedução, mas por percepção imediata; não é o resultado da especulação dialetiva, mas um produto espontâneo, direto, da intuição intelectual pura.

Eis, pois, a marcha do pensamento segundo Spinoza: 1º) percepção; 2º) dedução.

Cumpre, porém, para poder compreender com precisão esta parte importante do sistema considerar primeiramente as diversas formas da percepção. É o que constitui o objeto de um tratado especial sob este título – *Tratado da reforma do entendimento e da direção que leva ao verdadeiro conhecimento das cousas.* Este, infelizmente, ficou incompleto; mas o fragmento que resta encerra quanto basta para nos dar uma ideia do ponto de vista do filósofo, mostrando claramente a elevação de seus intuitos.

As nossas percepções podem ser reduzidas a quatro únicas modalidades; tais são: 1º) a percepção por simples *ouvir dizer* ou por algum sinal que cada um pode chamar como entender; 2º) a percepção por *experiência vaga,* que não é determinada pelo entendimento, mas a que não se opõe nenhum fato contraditório; 3º) a percepção em que se conclui de uma cousa para outra, mas sem ser ainda isto de uma maneira adequada; 4º) finalmente, a percepção que nos faz apreender a cousa só pela virtude de sua essência ou pelo conhecimento que temos de sua causa imediata.

As percepções por via de *ouvir dizer* e por via de *experiência vaga,* que são apresentadas como distintas na *Reforma do entendimento* e reduzidas a um só grau na *Ética,*[92] formam o mais baixo grau do conhecimento. São "as crenças cegas, as impressões tumultuárias, as imagens con-

92 *Ética* – parte 2ª, escólio 2º da prop. XL.

fusas de que se compraz o vulgo". Ou mais precisamente: "o mundo da imaginação e dos sentidos, a região da opinião e dos prejuízos", como as denomina Émile Saisset. Vêm, depois, as percepções da terceira espécie como um primeiro esforço feito pelo espírito humano, "para se libertar das trevas dos sentidos". É a transição do conhecimento sensível, obscuro, fantasmagórico, incerto, para a evidência e clareza da intuição intelectual pura. Finalmente vem a percepção imediata da própria essência das cousas, e com esta, a posse da verdade, ou como se exprime o próprio Spinoza, a percepção adequada e infalível. E desta somente é que se pode fazer uso com segurança, pois só aí começa a esfera superior do conhecimento, o domínio da razão, livre das fantasmagorias da imaginação e incertezas dos sentidos.

Há, pois, uma verdade primeira, fundamental: é a noção mesmo do ser, do ser em si e por si, ou numa palavra, a noção da substância. Esta constitui, por assim dizer, a atividade mesma do espírito, o ponto de partida da reflexão. Para estabelecê-la, pois, não há o que deduzir, basta definir, isto é, conceber as cousas mesmas por sua essência ou por sua causa imediata, isto é, explicar os conceitos. É o papel das definições. Depois, entrando cada cousa em coesão necessária com todas as outras, relações necessárias se estabelecem, e entre estas algumas fundamentais são por si mesmas evidentes, devendo como tais ser, antes de tudo, apresentadas, de par com as definições, como o fundamento legítimo da lógica e o começo do complicado sistema de deduções em que se resolve a filosofia. É o papel dos axiomas.

Assim, pois, para filosofar é preciso: 1º) determinar os conceitos; 2º) firmar as verdades fundamentais. Nisto se encerra a matéria das definições e axiomas. Segue-se a dedução das verdades e leis derivadas, sob a forma rigorosa de proposições, corolários e escólios. É a isto que se reduz o processo mesmo da elaboração filosófica. De modo que, assim como na natureza as diversas cousas, as manifestações inumeráveis do cosmos, não são cousas distintas, mas apenas modalidades acidentais de uma só e mesma substância; assim também no pensamento as diferentes leis não são verdades isoladas, independentes, distintas, mas apenas derivações particulares, aspectos diferentes de uma só e mesma verdade fundamental.

III
EXCLUSÃO DA FINALIDADE COMO CONSEQUÊNCIA DA NATUREZA MESMA DO MÉTODO

Tal é o método de que fez Spinoza a mais rigorosa aplicação na *Ética.* Logo, do método, somente do método, da natureza mesma deste, resulta uma consequência importante de que já me ocupei, mas sobre a qual é necessário insistir, por sua importância capital: é a negação sistemática da finalidade.

Isto não é para estranhar, uma vez firmadas as premissas já conhecidas. Com efeito, se na ordem da natureza tudo se dá quanto à sucessão dos acontecimentos, exatamente como na ordem das abstrações matemáticas, quanto à dedução dos princípios, não há absolutamente razão para que se proponha, acerca de qualquer cousa, a questão do fim a que é destinada.

Em matemática, cada lei é sempre uma consequência de outra; esta, também de outra; esta, ainda de outra; e assim sucessivamente, formando todas as leis matemáticas um encadeamento ininterrupto cujo último fundamento vem a ser um axioma fundamental, uma verdade primeira de que todas as outras dependem, como no silogismo a dedução depende das premissas.

Assim também na natureza cada fenômeno é sempre uma consequência de outro; este, também de outro; este, ainda de outro; e assim sucessivamente, formando a totalidade dos fenômenos, um nexo causal contínuo, uma cadeia interminável de sucessões, na qual cada ser que aparece é sempre o consequente de uns e o antecedente de outros, sendo, porém, todos dependentes do ser originário, sem começo nem fim, que é o fundamento e base da evolução universal. Aí estão todas as cousas encerradas, por natureza, necessariamente, inevitavelmente, como em matemática todas as leis no axioma fundamental. Por conseguinte, nenhuma cousa pode ser considerada como meio e menos ainda como fim para outra. Pelo contrário, cada cousa é completa e perfeita em si mesma; e tal como é, devia ser, nem podia deixar de ser, pois é o resultado necessário, inevitável, de circunstâncias anteriores que, por sua vez, não podiam deixar de se dar, sendo, como são, também determinadas por circunstâncias anteriores. E

assim sucessivamente, indefinidamente, estando em última análise tudo, por necessidade, encerrado na natureza mesma do ser universal, neste abismo insondável, neste oceano sem fundo, da substância.

Como se vê, a analogia é completa entre a dedução dos princípios na ordem matemática, e a sucessão dos acontecimentos na ordem da natureza. Ora, a finalidade é inadmissível em matemática, logo, não se pode também cogitar de finalidade, tratando-se da natureza.

Seria admissível perguntar: para que os três ângulos de um triângulo são iguais a dous retos? Por certo que não. Tal pergunta poderá ter sentido, mas não pode ter resposta, sendo que se é certo que os três ângulos de um triângulo são necessariamente iguais a dous retos, é que está isto *ab aeterno* encerrado na natureza do triângulo, não que seja esta lei destinada a qualquer fim. E dado o triângulo tal como é, não poderia suceder de outro modo. O mesmo, tratando-se de qualquer outra lei matemática, cumprindo, demais, observar que na dedução matemática o encadeamento é de tal natureza que da causa para o efeito não há sequer relação de sucessão no tempo. De uma lei pode-se deduzir outra: a primeira pode ser chamada causa; a segunda, efeito. A dedução é feita no tempo; mas isto significa apenas que a causa foi conhecida primeiro, não que tivesse existência anterior. Pelo contrário, causa e efeito são coeternos como verdades. Do mesmo modo não se pode dizer que uma lei seja mais perfeita do que outra, ou que qualquer uma pudesse ser em algum sentido diferente do que é. De modo que em matemática todas as leis são necessárias, eternas; não se podendo admitir entre elas, nem relação de perfeição, nem relação de anterioridade.

Assim na natureza qualquer cousa em relação à sua causa; assim a natureza mesma em relação a Deus.

Tudo se dá, pois, na natureza, como no mundo abstrato das relações numéricas ou extensas, por causas, não segundo fins; por causas reais, não por causas finais. É a condenação mais formal, mais decisiva e completa que já se fez do conceito da finalidade, e é o que resulta somente das condições do método spinozista.

Entretanto é uma verdade que na vida comum há tendência geral para interpretar as ações e as cousas ao jeito teleológico. Não só procedemos em tudo, tendendo sempre a fins, como mesmo explicamos ou apreciamos todas as cousas, ligando-as a fins. Como se explica isto? Estará

a humanidade, por seus hábitos, por suas preocupações, embora se ache por seu lado a tradição universal, em contradição manifesta com a verdadeira interpretação da natureza, tal como foi ela concebida por Spinoza? Assim efetivamente entendeu o filósofo; por isto, se bem que fosse essa a doutrina que resultava da disposição mesma de suas proposições, corolários e escólios, não obstante entendeu conveniente acrescentar sobre o assunto algumas reflexões particulares, esforçando-se por explicar a intuição teleológica como um resultado de preconceitos inveterados, como um vício proveniente de prejuízos tradicionais, do qual seria impossível libertar-se o vulgo que, elevando-se na explicação das cousas, de uma causa a outra, desta a outra, não podia deixar de parar, por último, na vontade de Deus, "este asilo da ignorância", como se exprime Spinoza. Tal é o objeto das páginas que vêm como apêndice ao livro terceiro da *Ética.*

De todo fora de propósito seria agora querer fazer a crítica destas ideias. O que importa por enquanto é unicamente expor. E diante de uma atitude tão decisiva, outro expediente não se pode tomar em face de Spinoza, a não ser o de Kuno Fischer, que foi exatamente o que fora adotado pelo próprio Spinoza em face da natureza: *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere.*

IV
EXCLUSÃO DA LIBERDADE TAMBÉM COMO CONSEQUÊNCIA DO MÉTODO

Se na natureza todos os fatos resultam de causas dadas, do mesmo modo e nas mesmas condições que em matemática, todos os princípios são sempre a consequência de leis dadas, é evidente que não há absolutamente no mundo de Spinoza lugar para a liberdade. Com efeito: é uma lei em geometria – que os três ângulos de um triângulo são iguais em soma a dous retos. Poder-se-á admitir que essa lei seja o resultado da vontade de quem quer que seja? Poder-se-á imaginar que tenha sido livremente estabelecida ou deliberada? Absolutamente não. As leis geométricas são de necessidade absoluta; não começaram, nem passarão: são. E quanto à lei aqui referida, dada a natureza do triângulo, não podia suceder de outro modo.

Se assim deve ser entendida a ordem da natureza, sempre que é produzido qualquer fenômeno, é o resultado necessário de causas dadas, nunca o produto de uma vontade livre. Isto tanto no mundo físico, como no mundo moral. No mundo moral, se o homem supõe proceder livremente, é que ignora as causas a cuja ação obedece; e no mundo físico, é sabido que cada cousa é sempre uma consequência de outra e que tudo afinal só se pode explicar como estando *ab aeterno* encerrado na natureza mesma do ser originário, na natureza mesma de Deus. Não há, pois, nada livre. O universo se explica, não por liberdade; mas por causalidade mecânica. Deus não concebeu e realizou o universo por livre determinação voluntária; o universo resultou de sua natureza, por necessidade mecânica. É assim que resulta na doutrina de Spinoza, só das condições do método, com a negação da finalidade, igualmente a negação da liberdade.

Há, todavia, um sentido em que Spinoza admite a liberdade: é o sentido da indeterminação absoluta, no sentido da absoluta independência. Neste sentido é concebível e existe a liberdade, mas somente em Deus. É livre o que não depende de causas; ora, só Deus não depende de causas; logo, só Deus é livre. Deus é a causa de tudo e só ele é causa de si mesmo; por isto só Deus é livre. Mas sendo livre, é necessariamente que produz o mundo, sendo que o mundo resulta da natureza mesma de Deus do mesmo modo que em geometria o teorema resulta do axioma ou da definição. Daí este fato estranho que é, entretanto, o que se deduz do espírito geral da teologia spinozista: Deus é livre, mas não tem vontade. Liberdade em Deus é, pois, sinônimo de necessidade, sendo assim necessário fazer a fusão de duas ideias antagônicas para estabelecer o conceito da liberdade. Evidentemente não se trata aqui de liberdade no sentido usual da palavra e assim entendida a liberdade nada tem de comum com a palavra liberdade no sentido de livre querer.

V
A DOUTRINA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Deixemos de parte o modo especial de exposição, as demonstrações e argumentos, em uma palavra, as particularidades do método de Spinoza, e consideremos os princípios mesmos de sua filosofia.

"Tudo o que é, é em si ou em outra cousa." Isto é evidente por si mesmo e forma o objeto do primeiro axioma da *Ética.* Há, pois, o que existe em si e há o que existe em outra cousa. O que existe em si chama-se substância. O que existe em outra cousa chama-se atributo ou modo; atributo quando é concebido na substância como constituindo sua essência; modo quando exprime simplesmente alguma afecção da substância.

Em outros termos:

É substância o que existe, o que é em si, o que não depende de causa, ou mais precisamente, o que é causa de si mesmo.

São atributos as manifestações essenciais da substância.

São modos as manifestações acidentais da substância.

Eis em próprios termos as definições do filósofo:

"Entendo por substância o que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito pode ser formado sem haver necessidade do conceito de outra cousa."

"Entendo por atributo aquilo que a razão concebe na substância como constituindo sua essência."

"Entendo por modo as afecções da substância ou o que é em outra cousa e é concebido por esta mesma cousa."[93]

Vêm além destas outras definições complementares na *Ética,* como a de *causa de si*, a de *causa livre*, a de *eternidade,* a de *Deus.* Mas todas estas são ideias que entram como elemento nas ideias já definidas. Como quer que seja: a substância, os atributos, os modos – tais são os conceitos fundamentais da filosofia. E se se pergunta: fora da substância, dos atributos, dos modos, o que há mais? A resposta só pode ser: nada. Ou, como se exprime Kuno Fischer: "Fora de Deus, nenhuma substância; fora da substância, nenhum modo; fora da substância e dos modos, nada".[94]

Consideremos, porém, cada um em particular, os três conceitos fudamentais.

---

93 *Ética* – I, definições.

94 *Geschichte der neuern philosophie* – Erster B. Zweifer Theil – drittes Buch, cap. II.

VI
TEORIA DA SUBSTÂNCIA: DEUS

A substância é o que é em si, quer dizer, é o que é causa de si mesmo. E isto é o que só compete, por natureza, à substância, sendo que no universo tudo tem causa, mas cada cousa tem sua causa em outra, esta em outra, e assim sucessivamente; e tudo afinal tem sua causa primeira, originária na substância, e só a substância tem sua causa em si mesma. Sendo assim, é evidente que a substância é o ser absoluto, o ser perfeitamente ilimitado e infinito. Ora, o ser perfeitamente ilimitado e infinito é Deus. É o próprio Spinoza quem o diz: "Por Deus compreendo o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos de que cada um exprime uma essência eterna e infinita."[95] Logo a substância é Deus. Efetivamente assim é, sendo que nos termos da filosofia de Spinoza, quando se diz substância, diz-se Deus, do mesmo modo que, quando se diz Deus, diz-se substância. Deus é a substância; a substância é Deus.

É o que resulta diretamente, imediatamente dos princípios, sendo que em Spinoza o conceito da divindade coincide rigorosamente com o conceito da substância: o ser em si e por si, o ser de que tudo depende e que, ele próprio, não depende de nada, o ser que não tem causa ou que é causa de si mesmo, em uma palavra, o ser absolutamente infinito. Isto facilmente se compreende e é o que rigorosamente se deduz – só por força das definições.

Não obstante, vem expressamente consagrado e constitui mesmo o objeto de um teorema especial. Tal é o teorema formulado pela proposição que se segue: "Não pode existir, nem ser concebida outra substância, além de Deus."[96]

Inútil seria reproduzir a demonstração desse teorema. Quem quiser, porém, poderá vê-la no original. Quanto a nós, o que importa é unicamente pôr logo fora de questão este ponto: a identidade de Deus e da substância.

---

95 *Ética* – I, definições.
96 *Ética* – I, prop. 14.

A) Deus em sua essência

Os caracteres essenciais da substância, além de outros de que é necessário fazer menção especial, são:

1º) A existência.

2º) A unidade.

3º) A simplicidade.

4º) A eternidade.

5º) A infinidade, compreendendo este último por si só, todos os outros.

Existência: A substância é o ser *em si*, é o ser que não depende de nada e tem em si mesmo a causa de sua existência. Isto tudo equivale a dizer: a substância é o que existe. Ora, poder-se-á exigir a demonstração da existência do que existe? Certamente que não. Portanto inútil seria querer demonstrar a existência da substância ou de Deus. Trata-se de um conceito no qual é já encerrado como elemento essencial a existência; e assim não há o que demonstrar. Spinoza, entretanto, formula diversas demonstrações da existência de Deus. Mas todas as suas demonstrações são menos demonstrações propriamente ditas, do que simples explicações analíticas do conceito mesmo da divindade. Eis aqui a principal ou, pelo menos, a que é por ele apresentada em primeiro lugar: "Concebei, se é possível, que Deus não existe. Neste caso, sua essência não encerraria a existência. Mas isto é absurdo. Logo, Deus existe necessariamente."[97]

Unidade: Só há uma substância, que é Deus. Tratar da unidade da substância é, pois, tratar da unidade divina. Para estabelecer este dogma, Spinoza formula primeiro a proposição 5ª na qual sustenta que "não pode haver na natureza das cousas duas ou mais substâncias da mesma natureza ou com o mesmo atributo". A demonstração vem logo em seguida e é clara e precisa, sendo que se existissem muitas substâncias, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade de seus atributos ou pela diversidade de suas afecções. No primeiro caso, um mesmo atributo só poderia pertencer a uma substância. No segundo, a substância deven-

---

97 *Ética* – primeira parte, demonstração da prop. 11.

do ser anterior a suas afecções, seguir-se-ia que, fazendo abstração das afecções e considerando em si mesma uma das substâncias dadas, não se poderia concebê-la como distinta das outras. E isto, afirma em conclusão Spinoza, equivale a dizer que não há muitas, mas uma só substância. Depois de formulado o conceito da divindade como "um ser absolutamente infinito, isto é, constituído por uma infinidade de atributos de que cada um exprime uma essência eterna e infinita", segue-se como consequência necessária a proposição 14 já citada: "Não há nem pode haver outra substância, além de Deus."[98] Isto por que se Deus é infinito e existe necessariamente, supondo-se que houvesse além dele outra substância deveria esta desenvolver-se por algum dos atributos de Deus; mas neste caso haveria duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo. Logo só há uma substância; logo só há um Deus único.

Simplicidade: Deus é simples, porque se fosse composto seria divisível, e se fosse divisível, de duas uma: ou cada uma das partes conservaria os caracteres da substância, e então ter-se-ia não uma só, porém muitas substâncias, o que é absurdo; ou nenhuma das partes em que fosse a substância dividida conservaria os caracteres da mesma, e neste caso a substância, pela decomposição, cessaria de ser, o que é também absurdo.[99] Logo, Deus ou a substância, ao mesmo tempo que é único, é igualmente simples e indivisível.

Eternidade: Deus é eterno. Com efeito, ao conceito de Deus pertence como elemento essencial a existência. Isto quer dizer: a existência de Deus é uma verdade. Ora, toda a verdade é eterna. Logo Deus é eterno. Poder-se-á supor que jamais os três ângulos de um triângulo deixem de ser iguais a dous retos? Absolutamente não. Assim também não é possível admitir que Deus cesse, o que importa imaginar que a existência se transforme em nada.

Eis aqui, porém, nos próprios termos a demonstração de Spinoza: "Deus existe necessariamente, isto é, a Deus pertence, por natureza, existir; logo, Deus é eterno, sendo que para Deus decorre a exis-

98 *Ética* – primeira parte, prop.12 e 13.

99 Veja-se em Spinoza a demonstração da proposição 14 que é qualificada por Émile Saisset como de um rigor perfeito.

tência de sua natureza mesma, como predicado essencial, só por força da definição."[100] E o que se diz de Deus, se deve igualmente entender de seus atributos, sendo que todos os atributos de Deus são eternos. À demonstração precedente segue-se, pois, como parte integrante o seguinte: "O que é preciso entender pelos atributos de Deus? O que exprime a essência da substância divina, ou, em outros termos, o que pertence à substância.Ora, a eternidade pertence à natureza da substância. Logo, cada um dos atributos da mesma deve envolver a eternidade e todos são por conseguinte eternos."[101]

Infinidade: A infinidade de Deus não precisa de ser demonstrada, pois é propriamente a infinidade que entra como principal elemento no conceito mesmo da divindade. Não ficou dito: "Deus é o ser absolutamente infinito, isto é, constituído por uma infinidade de atributos de que cada um exprime uma essência eterna e infinita?" A que vem, pois, demonstrar aquilo que já ficou estabelecido por definição? Não obstante, a infinidade da substância é reduzida a teorema por Spinoza. Tal é o teorema da proposição 8, formulado nestes termos: "Toda a substância é necessariamente infinita". Eis a demonstração: "A substância que encerra um certo atributo é única em sua espécie, e como é de sua natureza existir, existirá. Mas como será sua existência? Só pode ser de dous modos: finita ou infinita. Finita? Impossível, porque neste caso deveria ser limitada por outra substância da mesma natureza, e como esta deveria também existir necessariamente, haveria então duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo. Logo, será infinita." Estabelecido, depois, em absoluto, o princípio da unidade da substância, desnecessário é acrescentar que à substância única pertence essencialmente o predicado da infinidade.

B) Deus como causalidade

Até aqui temos considerado Deus em seus caracteres essenciais, isto é, temos considerado Deus em sua essência. Cumpre agora considerá-lo em relação com o mundo, isto é, cumpre considerar Deus em ação, ou

---

100 *Ética*, primeira parte, demonstração da proposição 19.
101 *Ética*, loc. cit.

mais precisamente, Deus como causalidade. Nisto está a transição da natureza naturante para a natureza naturada, segundo a tecnologia particular de Spinoza.

A natureza naturante é Deus considerado em seus atributos, Deus considerado em suas manifestações infinitas. A natureza naturada é Deus considerado em seus modos, Deus considerado em suas manifestações limitadas, finitas. São dous conceitos distintos, mas há um ponto em que de todo se prendem, quase se confundem, estas duas esferas da substância, se assim é permitido denominar o que é por Spinoza representado pelas palavras natureza naturante (*natura naturans*) e natureza naturada (*natura naturata*). Tal é precisamente a parte de sua filosofia de que passo a ocupar-me, limitando-me, porém, aos princípios mais importantes.

1º) *O entendimento, a vontade e a personalidade em Deus:* O que Deus antes de tudo e acima de tudo é, é causa, sendo que é causa, não somente de si, como igualmente de todas as cousas. É, pois, de Deus que vem toda a ação, como todo o movimento, sendo que se uma cousa existe, vem de Deus; se uma cousa é levada a obrar deste ou daquele modo, foi a isto determinada por outra, esta por outra, e assim ao infinito, o que quer dizer que tudo foi determinado por Deus mesmo.

É, pois, Deus mesmo quem obra em tudo; mas sendo assim universal a ação da causalidade divina, é mister ter bem em consideração que Deus obra em tudo, mas nunca segundo fins, nunca por deliberação voluntária, sendo certo que as cousas vêm de Deus, mas não porque Deus as tivesse concebido e querido para depois realizá-las; mas porque elas mesmas resultam necessariamente da causalidade divina, como, por exemplo, da natureza do triângulo resulta, de toda a eternidade, que os três ângulos são iguais a dous retos.

Daí resulta: 1º) que Deus não tem vontade; 2º) que Deus não tem entendimento; 3º que Deus não é uma pessoa.

Com efeito, se Deus tivesse entendimento e vontade, a ordem das cousas não seria uma verdade, e o mundo não seria necessário, pois a todo o instante Deus poderia concebê-lo e querê-lo de outra forma. Ora, assim não sucede, sendo que o mundo, tal como é, é eterno. Logo, Deus não tem entendimento; logo, Deus não tem vontade. Demais, o entendimento e a vontade são determinações; dar pois, a Deus tais faculdades, é

fazer do ser indeterminado, infinito, um ser determinado, finito; é, pois, restringir, limitar, ou mais precisamente: negar a Deus. *Omnis determinatio, negatio.*[102]

Isto quanto ao entendimento e à vontade. Consideremos a personalidade divina. Duas são as opiniões a que Spinoza, sobre este ponto, se opõe radicalmente: a opinião monoteísta e a opinião politeísta. Os monoteístas sustentam: Deus é uma só pessoa. Os politeístas sustentam: Deus é muitas pessoas. Uma e outra cousa são inadmissíveis segundo os princípios de Spinoza. Admitir muitos deuses seria negar o princípio da unidade da substância, o que é absurdo. Logo, não tem justificação o politeísmo. Demais, o politeísmo já não pode mais ser elevado à altura de um princípio a debater; é questão vencida e julgada. Mas também reduzir Deus a uma só pessoa é fazer do ser infinito, indeterminado, um ser limitado, finito. Logo, igualmente tão pode ser admitido o monoteísmo, do mesmo modo que o politeísmo. Poder-se-á conceber o espaço como uma figura? Certamente que não. Seria isto fazer do espaço infinito um espaço finito. Pois do mesmo modo é impossível fazer de Deus uma pessoa. Seria fazer da substância um modo; seria fazer de Deus um homem. "E Deus feito homem", diz Kuno Fischer, "seria, segundo a linguagem de Spinoza, a substância tornando-se um modo";[103] o que por forma alguma não se poderia conformar com a noção de substância, como ser absolutamente infinito. Nada é, pois, mais contrário aos princípios de Spinoza do que o dogma cristão do Homem-Deus.

2º) *Naturalismo*: Deus não é, pois, muitas pessoas; mas também não é uma só pessoa. De onde se segue a fórmula: nem politeísmo, nem monoteísmo. Mas neste caso o que vem a ser Deus; e como se exerce nos fenômenos do universo a sua causalidade? Eis aqui: Deus é tudo em tudo. E como tal ele mesmo é, em tudo, quem obra; e assim sua causalidade é, de

102 "Se a inteligência e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, é preciso então entender em cada um destes atributos outra cousa inteiramente diversa do que os homens ordinariamente entendem, porque a inteligência e a vontade que nesta hipótese constituiriam a essência de Deus deveriam diferir, em absoluto, de nossa vontade e de nossa inteligência, com as quais só poderiam ter qualquer semelhança nominalmente, do mesmo modo que se assemelham entre si o cão, signo celeste e o cão, animal latidor". *Ética* – I, prop. 17, escólio.

103 Kuno Fischer – *obr. cit.,* loc. cit.

fato, universal; mas, seja como for, só se exerce, não por entendimento, não por vontade; não por ação das forças naturais (naturalismo monista).

Há, entretanto, muito quem acredite que o poder da natureza é uma cousa, e o poder de Deus, outra, inteiramente distinta. Supõe-se assim que Deus obra como autoridade real, fora e independente do mundo; ao passo que a natureza obra como força impetuosa e cega. Neste sentido sempre que Deus intervém na ordem do mundo suspendem-se as leis naturais, para dar lugar a fenômenos extraordinários, maravilhosos. Tal é precisamente a significação do milagre, sendo Deus concebido e explicado como princípio superior e estranho à natureza.

Tais ideias são absolutamente incompatíveis com a filosofia de Spinoza. Para este, o milagre é um absurdo; o sobrenatural, uma noção sem sentido. É uma verdade dizer que nada sucede senão por decreto divino; mas são as leis universais da natureza que constituem os decretos de Deus. "Se, pois, um fenômeno se produzisse no universo, que fosse contrário às leis gerais da natureza, seria o mesmo fenômeno contrário aos decretos divinos; e do mesmo modo, se Deus obrasse contra as leis da natureza, obraria contra a sua própria essência, o que é o cúmulo do absurdo." É, pois, pela natureza que Deus se faz visível e presente; é a natureza mesma que constitui a própria essência de Deus. Isto quer dizer que Deus e a natureza são uma só e mesma cousa, sendo que é no spinozismo que se encontra a forma mais rigorosa, decisiva e completa do naturalismo. Deus é, pois, rigorosamente a natureza; em seus atributos ou em seus caracteres essenciais, a natureza naturante (*natura naturans*); e em seus efeitos ou modos, a natureza naturada (*natura naturata*).

3º) *O universo em Deus:* Nem um princípio está mais claramente estabelecido em Spinoza do que o da concentração de todas as cousas em Deus. Deus é tudo em tudo, já o vimos. Portanto, dentro dele está tudo o que existe. Demais, sendo Deus a causa universal, sucede que nada podendo ele criar, na significação precisa da palavra, o que faz propriamente é produzir modificações em si mesmo. Por isto é ele, não causa externa, mas causa interna, não causa transitiva, mas causa imanente: *causa immanens, non vero transiens*. Daí a significação precisa, a extensão vasta e profunda do teorema formulado nestes termos: "Tudo o que é, é em Deus e nada pode existir nem ser concebido sem Deus." (*Ética*, I, prop. 15.)

Efetivamente: fora de Deus, nenhuma substância; fora da substância, nada, sendo que todos os modos são modos da substância ou de Deus, e portanto não podem existir, nem ser concebidos sem Deus. Tal é, pois, o pensamento fundamental da teologia spinozista: o universo está em Deus. E é assim que Spinoza coincide com S. Paulo quando disse: *In Deo vivimus, movemur et sumus* – tornando-se patente o erro de Malebranche, quando supôs poder interpretar o pensador da *Ética*, colocando-o no ponto de vista diametralmente oposto: Deus está no universo.

Aliás, as duas fórmulas, em rigor, não são incompatíveis, salvo se se quiser dar a uma palavra maior extensão do que à outra. Mas assim não é permitido, sendo que Deus e universo não são dous conceitos distintos, mas um só e mesmo conceito. Por isto tanto importa afirmar: Deus está no universo, como: o universo está em Deus. É a significação precisa da intuição monística que é o fundo do pensamento filosófico de Spinoza.

4º) *Identificação em Deus do conceito da liberdade com o conceito da necessidade:* Deus assim concebido é livre; Deus assim concebido é necessário. Não são estas duas proposições incompatíveis, duas proposições absolutamente contraditórias? Assim parece à primeira vista; mas assim não entende o filósofo. Para poder, porém, bem compreendê-lo sobre este ponto, cumpre ter em consideração como é por ele concebida e explicada a liberdade. Esta pode ser considerada de dous modos: 1º) nas cousas; 2º) em Deus. Tratemos, pois, da questão por parte.

Considerada nas cousas, a liberdade absolutamente não existe, porquanto cada cousa é sempre uma consequência necessária de circunstâncias anteriores e, dadas estas circunstâncias anteriores, não podia deixar de ser, nem ser de outro modo. Nas cousas reina, pois, a mais absoluta necessidade, o mais inflexível determinismo, sendo aí rigorosamente verdadeiro o princípio: tudo o que é devia ser, nem podia deixar de ser.

Considerada, porém, em Deus, a liberdade existe, e existe de modo absoluto e completo, mas isto no sentido de que em Deus nada é consequência de nenhuma causa externa. Nas cousas que, como sabemos, estão subordinadas a um nexo causal indefinido, cada fenômeno é sempre efeito de uma causa externa a ele próprio; quer dizer: nada resulta de si mesmo; portanto nada é livre. Assim não sucede, tratando-se de Deus. Pelo contrário, em Deus tudo está *ab aeterno* encerrado, não tendo, pois, Deus

nenhuma causa fora de si mesmo. Tudo depende de Deus e só Deus não depende de nada. Logo, só Deus é livre.

É certo que, dada a natureza de Deus, as cousas dela resultam necessariamente, sendo assim determinadas não só a existir, como igualmente a agir de tal ou tal maneira, e sem que absolutamente pudessem existir ou agir por outra forma.

É o que se dá, por exemplo, em geometria, com o círculo, de cuja natureza resulta necessariamente que os raios são todos iguais e isto sem que também absolutamente pudesse suceder de outro modo, para o que seria preciso que o círculo deixasse de ser círculo. Mas no círculo a dedução não depende de outra cousa senão da natureza mesma do círculo, não se compreendendo que os raios pudessem deixar de ser iguais, ou que sejam iguais por imposição ou poder de quem quer que seja. Assim está a existência das cousas para com a natureza de Deus, sendo que, dada a natureza de Deus, as cousas, como já vimos, não podiam deixar de existir, nem podiam ser, nem ser determinadas a agir de outra forma, para o que seria preciso que Deus pudesse mudar de natureza, ou mais precisamente, que houvesse mais de um Deus, o que é contrário ao princípio da unidade da substância.

Tudo é, pois, necessário; tudo é como devia ser, e nada poderia ser senão como é; mas Deus é livre, pois que para que assim aconteça basta que seja dada a natureza divina. Pode-se, pois, dizer, como já vimos, que tudo se dá por decreto divino, mas os decretos de Deus são as leis universais da natureza, e como tais existem de toda a eternidade em Deus mesmo, nem podiam ser por outra forma. De onde resulta que a liberdade divina se resolve na ordem eterna da natureza. De modo que quando se diz: Deus é livre, isto quer dizer, não que Deus pudesse criar o mundo por outra forma, mas unicamente que o mundo resulta necessariamente de sua natureza, como existência eterna, do mesmo modo que da natureza do círculo resulta a igualdade dos raios como verdade eterna, sem que nem uma, nem outra cousa esteja por qualquer modo, sob a dependência de algum poder estranho.

A liberdade em Deus significa, pois, unicamente que Deus não tem nenhuma causa fora de si, ou mais precisamente que Deus é que é a causa de si mesmo. Mas sendo causa de si, Deus é também efeito de si, o

que quer dizer que Deus é não somente causa, porém igualmente efeito; mas isto sem que, nem como causa, nem como efeito possa sair fora de si mesmo. Deus é, pois, causa e efeito ao mesmo tempo. Pois bem: nisto está a identificação do conceito da liberdade com o conceito da necessidade. Deus como causa é livre; Deus como efeito é necessário. Ou, como se exprime Kuno Fischer: "Deus é como causa de si mesmo *res libera*; e como efeito de si mesmo (como existência necessária) *res aeterna.*"

Nisto está também a distinção entre a natureza naturante e a natureza naturada: Deus como causa é a natureza naturante (*natura naturans*); Deus como efeito é a natureza naturada (*natura naturata*). Ou, o que equivale à mesma cousa: Deus como causa ou Deus em seus atributos, é Deus propriamente dito; Deus como efeito, ou mais precisamente, Deus em seus efeitos e modos, é o mundo. No primeiro, domina a liberdade; no segundo, a necessidade.

VII
TEORIA DOS ATRIBUTOS: A EXTENSÃO E O PENSAMENTO

Deus, como ser infinito que é, tem necessariamente uma infinidade de atributos: mas destes somente dous são precisamente conhecidos: a extensão e o pensamento.

A extensão é, pois, um atributo divino, quer dizer Deus é cousa extensa.

O pensamento é também outro atributo divino, quer dizer, Deus é cousa pensante.

Antes, porém, de entrar na apreciação especial destes dous atributos, cumpre considerar a matéria primeiramente debaixo do ponto de vista geral.

A) Sobre os atributos de Deus em geral

Deus encerra uma infinidade de atributos. Sobre isto não pode haver dúvida, pois é o que positivamente se deduz da própria definição da divindade, sendo para acrescentar que se Deus tivesse somente um número finito de atributos, não seria o ser infinito. Mas de todos os atributos

divinos, somente dous são conhecidos pelo homem, a extensão e o pensamento – é o que também é expresso em Spinoza. Neste caso, que ideia é preciso fazer dos outros atributos divinos?

Eis um ponto que nunca foi pelo filósofo precisamente esclarecido. É o que ainda em vida de Spinoza não passou despercebido mesmo aos seus discípulos e amigos, um dos quais, em carta que se tornou célebre, lhe pediu esclarecimentos, entre outras sobre as seguintes questões: 1º) se conhecemos ou podemos conhecer outros atributos divinos, além da extensão e do pensamento; 2º) no caso negativo, se há outras criaturas constituídas por outros atributos que não a extensão e o pensamento e se para estas a extensão e o pensamento são atributos desconhecidos, como para nós os atributos que lhes dizem respeito; 3º) se há nestas condições tantos mundos quantos atributos.

Respondendo, Spinoza declara positivamente que o homem não pode conhecer outros atributos divinos, além da extensão e do pensamento; e quanto ao mais limita-se a indicar o final do escólio da prop. 7 da 2ª parte da *Ética*, que aliás pouco adianta sobre o caso.

Eis aqui a parte do referido escólio que tem alguma relação com as questões propostas: "Enquanto as cousas são consideradas como modos do pensamento, devemos explicar a ordem da natureza ou a conexão das causas, só pelo atributo do pensamento; e enquanto aparecem como modos da extensão, só por este atributo; e assim para todos os outros atributos. Por isso é Deus, enquanto constituído por uma infinidade de atributos, verdadeiramente a causa das cousas, como elas são em si mesmas. E por enquanto", acrescenta Spinoza, "não posso explicar esta questão mais distintamente".[104]

Como se vê, a questão é de si mesma difícil. Todavia, é fora de dúvida que Spinoza deixou bem claramente acentuado que, se é certo que Deus tem uma infinidade de atributos, é também certo que de todos eles só a extensão e o pensamento podem ser conhecidos pelo homem. Ora, se os outros atributos divinos não podem ser conhecidos, inútil seria que o filósofo tentasse explicá-los. Assim, foi de prudente reserva que os deixasse

104 *Ética – loc. cit.* Cartas LXV e LXVI das *Obras póstumas* que são as XXX e XXXI da tradução de Émile Saisset.

em silêncio. Com isto, porém, não se conformaram os historiadores e críticos; e foi deste modo que, submetendo a um exame decisivo e completo as ideias capitais do sistema, trataram de verificar o que afinal vêm a ser estes chamados atributos desconhecidos de Deus.

Não foi possível, porém, chegar a uma decisão uniforme. Faltam para isto uma base segura e textos regulares. Demais, como era possível saber o que pensava Spinoza sobre os outros atributos divinos, além da extensão e do pensamento, quando ele mesmo não o diz e aliás estabelece que esses outros atributos não podem ser objeto de conhecimento? Seja porém, como for, não se pode afirmar que Deus tem tais atributos, sem pelo menos saber em que consistem, sem pelo menos ter ideia do que são esses mesmos atributos. A questão era, pois, de interesse, e por mais que Spinoza a tivesse deixado sem solução, necessário era que sobre o caso se fizesse a luz.

Três são as interpretações que aparecem recentemente sobre este ponto obscuro da filosofia de Spinoza, cada uma das quais radicalmente oposta às duas outras: a interpretação de Erdmann, a interpretação de Karl Thomas e a interpretação de Kuno Fischer.

Interpretação de Erdmann:[105] Deus tem uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita – diz Spinoza. Mas se assim é, pergunta Erdmann, como é que Deus é ao mesmo tempo o ser absolutamente indeterminado *(ens absolute indeterminatum)*? Ora, todo o atributo é uma propriedade e toda a propriedade é uma determinação. Portanto atribuir a Deus atributos é determiná-lo e por conseguinte negá-lo como *ens absolute indeterminatum.*

É para fugir a esta contradição, no seu entender, radical, que Erdmann propõe a seguinte interpretação: os atributos divinos não são propriedades reais da substância, mas simples formas intelectuais do conhecimento *(intellectuelle Erkennstnissformen).*

Neste sentido, Deus não tem atributos, isto é, os atributos não são realidades em Deus, mas apenas formas representativas do entendi-

105 Joh. Ed. Erdmann, citado por Kuno Fischer. Obras: *Versuch einer wissenschaftlich Darstellung der neuern Philosophie* (1836); *Vermischte Anfsasse* (1646); *die Grundbegriffe des Spinozismus; Grundriss der Gesch. der Philosophie*, 3. *Aulf.* (1878).

mento, pelo que nenhuma contradição há em conceber Deus como ser absolutamente indeterminado. Demais, isto que é assim o que melhor se conforma com a verdadeira noção da divindade, é o que igualmente se deduz da própria definição do atributo dada por Spinoza. Com efeito o atributo é: *quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*. Erdmann entende que o particípio *constituens* concorda aqui não com *quod*, mas com *intellectus*. E daí deduz que os atributos estão não *in Deo*, mas *in intellectu*, justificando-se por esta forma a sua interpretação formalística, que é nada mais, nada menos que uma tentativa para adaptar a filosofia de Spinoza ao criticismo.

Duas são, pois, as razões de Erdmann: a primeira fundada na noção mesma de Deus; a segunda originada da definição do atributo.

A primeira razão é improcedente: 1º) porque se um número limitado de atributos traria como consequência a negação do caráter indeterminado da substância ou de Deus, assim não sucede atribuindo-se a Deus um número infinito de atributos, como o faz Spinoza que com isto, portanto, não nega, pelo contrário ainda mais acentua que Deus é o ser absolutamente indeterminado; 2º) porque quaisquer que sejam as contradições intrínsecas que porventura encerre o spinozismo, nada autoriza a que, para fazer cessar estas contradições, se chegue a alterar o que nele vem expressamente consagrado. Ora, segundo Spinoza, os atributos são realidades em Deus, sendo que, no seu modo de dizer, essência ou realidade é a mesma cousa que atributo. "Quanto mais realidade ou ser tem uma cousa", diz ele, "tanto maior é o número de atributos que lhe devem ser conferidos."[106] Se, pois, o que nele vem expresso é isto, nada justifica que se pretenda sustentar por sua conta, o contrário. Há, pois, segundo Spinoza: 1º) o modo que é, por assim dizer, o que existe de modo finito no atributo; 2º) o atributo que é o que existe de modo infinito em Deus, sendo o atributo infinito, mas relativamente, isto é, cada um infinito em seu gênero; 3º) Deus que é o que existe em si mesmo, isto é, o ser absolutamente infinito. Deste modo, só há entre Deus e os atributos uma distinção: é que Deus é absolutamente infinito, ao passo que os atributos só o são relativamente; mas os atributos são também compreendidos por si mesmos, se bem que

106 *Ética* – I, prop. 9.

existentes em Deus. Deus e totalidade dos atributos são conceitos equivalentes, sendo que, como está escrito na proposição 19: "Deus é eterno, ou em outros termos, todos os atributos de Deus são eternos." (*Ética*, I) Logo, os atributos são realidades, ou a não ser assim, Deus mesmo também não seria realidade.

A segunda razão é também improcedente, sendo que na definição do atributo: *quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens* – o particípio *constituens* não se liga a *intellectus*, mas visivelmente a *quod*. A frase é, de fato, anfibológica, e pode ser interpretada tanto em um, como em outro sentido, visto que *constituens* pode ser do gênero masculino ou do gênero neutro; mas há outros textos de Spinoza que esclarecem precisamente o caso, tornando inadmissível a interpretação formalística de Erdmann. Kuno Fischer cita a propósito outra passagem da *Ética* que tem relação com o assunto: *quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, etc.*[107] *Constituens* não pode ligar-se aqui a *intellectu*, mas somente a *quidquid;* logo, na definição anterior, liga-se a *quod:* é do gênero neutro, e, pois, não pode o texto em questão servir de base para a interpretação formalística.

Demais, da própria definição de Deus claramente se deduz que o atributo é realidade *in Deo*, não simples forma *in intellectu*. Com efeito: Deus é o ser absolutamente infinito, composto de uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Ora, essência é realidade. Cada atributo exprime uma essência eterna, infinita. Logo, são os atributos realidades eternas, infinitas. Não há meio para fugir a esta dedução.

Não é, pois, possível explicar o atributo como forma do entendimento. Além disto, o entendimento é modo. Reduzir, pois, os atributos a simples formas do entendimento é negá-los como atributos para explicá-los também, por sua vez, como modos, o que é manifestamente contrário aos princípios de Spinoza segundo os quais substância, atributo e modo são conceitos irredutíveis.

---

107 *Ética* – II, prop. 7, escólio.

Interpretação de K. Thomas:[108] Erdmann, explicando os atributos como forma do conhecimento, nega-os, como vimos, como atributos, para reduzi-los a modos. Inteiramente diverso é o procedimento de Karl Thomas, negando também os atributos como atributos, mas para reduzi-los, não a modos, mas a substâncias. Funda-se para isto na própria definição da substância, combinada com a do atributo e a parte final do escólio relativo à proposição 7 da 2ª parte da *Ética*. Com efeito, Spinoza compreende substância "o que existe por si e é compreendido por si". Diz igualmente do atributo "que deve ser ele compreendido por si", acrescendo que "cada atributo exprime uma essência eterna e infinita". Mas, sendo assim, pergunta Thomas: em que se distingue o atributo, da substância: o atributo é compreendido por si e exprime uma essência eterna e infinita. Logo, não teve começo, nem fim; logo, existe em si mesmo, não depende de outra cousa, e por conseguinte é igual à substância.

Isto é o que se deduz só da simples confrontação dos dous conceitos da substância e do atributo. Demais, na parte final do escólio acima citado, Spinoza diz: "Deus, enquanto se compõe de atributos inumeráveis, é em verdade a causa das cousas como ela são em, e por enquanto não posso explicar esta questão mais distintamente." É fácil de ver que esta explicação estabelece uma igualdade e vem a ser: Deus, compondo-se de atributos inumeráveis, é igual a Deus como causa das cousas como elas são em si. E esta igualdade se resolve nesta outra: os atributos inumeráveis equivalem às cousas como elas são em si. Ora, o que é em si, é a substância. Logo, se os atributos são as cousas como elas são em si, é evidente que os atributos são substâncias.

Como se vê, os textos, até certo ponto, autorizam ou parecem autorizar a interpretação de Thomas. Mas segundo Spinoza, há uma infinidade de atributos; se os atributos são substâncias, segue-se como consequência inevitável que há uma infinidade de substâncias. Como conciliar esta doutrina com o princípio da unidade da substância, que é, aliás, o dogma fundamental do spinozismo? Spinoza sustenta terminantemente que há uma só substância e é daí que sobreveio para seu sistema a denominação de mo-

108 Karl Thomas, *Spinoza als Metaphysiker* (1840); *Spinozas Individualismus und Pantheismus* (1848).

nismo com que se tornou universalmente conhecido. Como sustentar agora que Spinoza estabelece a existência de uma infinidade de substâncias?

É curiosíssimo o artifício de que se serve Thomas para destruir esta contradição. É que, segundo ele, Spinoza tinha duas doutrinas, uma doutrina esotérica, secreta, a sua verdadeira doutrina; e uma doutrina exotérica, a que ele preparava para o público e na qual aproveitava de seus princípios unicamente o que se podia conciliar com as crenças comuns. Ora, se Spinoza admitisse abertamente a existência de uma infinidade de substâncias, isto é, de uma infinidade de seres originários, seria impossível que os seus princípios se pudessem adaptar aos prejuízos do povo, ao tempo em que escreveu, totalmente imbuído de preconceitos teológicos. Por isto, sustentou o princípio da unidade da substância. Mas em rigor este princípio não está em contradição com a ideia de uma infinidade de substâncias, porque, em última análise, o que Spinoza chama substância única não é senão o conjunto das substâncias inumeráveis. Deste modo, é justo chamar ao seu sistema panteísmo, mas não monismo, sendo que em vez de ser monista, Spinoza é, pelo contrário, radicalmente individualista.

Há, pois, segundo Spinoza, uma infinidade de substâncias. Estas substâncias são os seres originários, os elementos das cousas. Ora, os seres originários, os elementos das cousas, no sentir preponderante entre os físicos, são os átomos. Portanto, as substâncias inumeráveis de Thomas, ou mais precisamente, os atributos de Deus, de Spinoza, são os átomos dos físicos. E é assim que a interpretação de Thomas é apenas uma tentativa para adaptar a filosofia de Spinoza ao materialismo, do mesmo modo que a interpretação de Erdmann fora, como já vimos, uma tentativa para adaptá-la à filosofia crítica.

Estes seres originários ou elementos das cousas poderiam também ser concebidos não como átomos, mas como pontos substanciais, como centros de força ou mesmo seres vivos, mônadas: é a direção que levou à monadologia de Leibniz. Assim, pela interpretação de Karl Thomas, resultaria da filosofia de Spinoza, por uma face, o materialismo; mas também, por outra face, o polidinamismo. Tão profunda e tão vasta é, pois, essa filosofia, que a ela se poderiam, em rigor, adaptar todos os sistemas, mesmo os que em aparência se nos afiguram como absolutamente incompatíveis.

Karl Thomas é pela interpretação individualista no sentido do materialismo. Não há, pois, segundo ele, no sistema de Spinoza, uma substância única, mas, pelo contrário, uma infinidade de substâncias. E se Spinoza, não obstante, sustentava o princípio da unidade divina, é que teve necessidade de se servir disto como um simulacro para, de todo, não se incompatibilizar com as crenças populares; não que fosse essa a sua ideia. O que ele dizia, não era propriamente o que pensava e sabia. Seu pensamento verdadeiro era uma ideia oculta que ele não queria fosse percebida pelo vulgo. Eis a razão por que empregou na *Ética* o método e mesmo a forma particular da exposição matemática, esforçando-se propositadamente por se tornar obscuro, de modo a não poder ser entendido senão por um pequeno número, pelos competentes que, isentos de preconceitos, e conhecedores da matéria, deviam compreender o "lado oculto, o coração esotérico da teoria", olhando, por assim dizer, como através de uma cortina (*hinter den Vorhang*).

Para admitir semelhante explicação seria preciso que absolutamente não se tivesse nenhuma noção do caráter de Spinoza. Recorram-se aos biógrafos, estudem-se os atos da vida privada do filósofo: ver-se-á que ele não poderia recorrer a artifícios como os que imagina Thomas. Spinoza era a personificação da sinceridade. Só teve uma paixão na sua vida – o amor da verdade. Para a verdade viveu; à descoberta da verdade dedicou sua existência. Não se poderia, pois, imaginar que fosse capaz de transigir com os prejuízos comuns.

Se ele sustentou o princípio da unidade da substância, é que estava realmente convencido de que só há uma substância; não que cedesse ao receio de se tornar desagradável ao povo. Pois ele não deu a todo o instante provas sobejas de sua independência, não rompeu desde o começo com a sinagoga, não esteve toda a sua vida em guerra aberta com os prejuízos comuns? Por que havia de propositalmente tornar obscuro o seu pensamento, desfigurando-o pelo emprego do método matemático, transformando-o radicalmente pela adoção de um princípio que era exatamente o contrário do que supõe Thomas fossem as suas verdadeiras ideias?

A interpretação de Thomas é, pois, absolutamente inadmissível. Demais, o princípio da unidade da substância tal como o sustenta Spinoza não era menos contrário às crenças populares do que o seria o individua-

lismo ou a decomposição da substância única, como a admite Spinoza, em uma pluralidade infinita de substâncias, como o imagina Thomas. Por isto de todo ineficaz e absolutamente sem resultado seria o propósito pelo mesmo Thomas atribuído ao filósofo. Que se diga, pois: o princípio da unidade da substância é insustentável em vista dos fatos da natureza, compreende-se. Mas que se queira negar esse princípio em Spinoza ou sustentar que Spinoza somente o adotara no propósito de aparentar ideias contrárias ao seu verdadeiro pensamento, para não se incompatibilizar com as crenças populares, é o que não tem explicação nem absolutamente se poderia conformar com o caráter do intransigente e incorruptível pensador da *Ética*.

Interpretação de Kuno Fischer: Os atributos inumeráveis de Deus não são simples formas do conhecimento, como queria Erdmann; não são também substâncias, como queria Thomas; esses atributos são as inúmeras forças por meio das quais Deus se manifesta na causalidade universal. Ora, Deus é a causa de todas as cousas, o que quer dizer que todas as cousas, ou mais precisamente, todos os fenômenos são produzidos por Deus. Mas para produzir fenômenos é preciso que Deus se manifeste como atividade, como força. E como há uma infinidade de fenômenos, há também necessariamente em Deus uma infinidade de forças. São estas forças que constituem a essência de Deus; é a essas forças que Spinoza se refere, quando trata dos atributos divinos, e como inumeráveis são as mesmas forças, inúmeros são também os atributos divinos. Os atributos de Deus são, pois, forças. Nem há outra interpretação verdadeiramente racional para este ponto obscuro da filosofia de Spinoza.

Tal é a opinião de Kuno Fischer.[109] E como poderia ser de outra forma? É isto o que não só se pode estabelecer sobre textos precisos, como é o que igualmente resulta do espírito geral da doutrina. É o que Kuno faz sentir observando que, segundo Spinoza, o atributo está para Deus como a força para a causa, como a força originária para a causa originária. Ora, cada atributo é compreendido por si, logo é força originária; cada atributo exprime uma essência eterna e infinita, logo é a expressão da essência divina. Porém cada atributo produz, em multidão inumerável, fenômenos de

109 *Geschichte der neuern philosophie*, I d. B. v. C. II, 3.

uma espécie determinada; por isto é infinito somente em seu gênero, isto é, relativamente; ao passo que Deus é absolutamente infinito.

As cousas são passageiras e acidentais (*vorüber gehend und hinfallig*); mas há nas cousas um elemento que não muda e permanece sempre o mesmo na mudança dos fenômenos; este é eterno e de origem divina; é o conjunto das forças sempre ativas nas cousas, ou, como diria Spinoza, o conjunto dos atributos divinos, que são, por outro lado, as cousas, não como elas aparecem e passam, mas como elas são em si. É a significação da lei já citada que vem formulada na *Ética*. "Deus, enquanto se compõe de atributos inumeráveis é, em verdade, a causa das cousas como elas são em si." Isto significa, segundo Kuno Fischer, que Deus, como conjunto das forças originárias, é a causa das cousas, enquanto são as mesmas, de natureza ativa.

Kuno Fischer compara a teoria dos atributos, de Spinoza, assim interpretada, com a teoria das ideias de Platão. Eis aqui em próprios termos o paralelo por ele feito: "Segundo Platão, o que constitui a verdadeira realidade são as ideias ou modelos, fins últimos (*Endzwecke*) das cousas, desenvolvendo-se uma ideia única que é a mais alta e perfeita em uma pluralidade infinita de ideias; segundo Spinoza, pelo contrário, que nega todos os fins, a verdadeira existência é a causa ativa, desenvolvendo-se em uma pluralidade infinita de atributos. Em Platão, consiste a ideia do bem que é a que, de modo mais perfeito, exprime a essência da divindade, em um mundo de ideias; em Spinoza, consiste a substância, que é igual a Deus, em um mundo de forças. Como em matemática, as inumeráveis verdades eternas que são encerradas na essência do espaço não estão em contradição com o conceito de um espaço único; assim também na doutrina de Spinoza não estão os atributos inumeráveis em contradição com o conceito de uma substância única. Pelo contrário, enchem os mesmos atributos a substância com a infinita riqueza das forças; e é destas que, em número ilimitado, infinito, resultam sempre necessariamente as cousas, de eternidade em eternidade. São os atributos que põem em movimento a substância; e de outro modo seria esta um ser fixo e impotente, uma unidade infrutífera e sem vida, – a noite do absoluto na qual cessaria toda a distinção."[110]

110 *Obr. cit.,* loc. cit.

Esta teoria é belíssima, sendo incontestável sua superioridade sobre as de Erdmann e Thomas. Com a teoria de Erdmann, é negada a realidade dos atributos, o que, como já vimos, é contrário a Spinoza; com a teoria de Thomas, é negada a unidade da substância, o que também é contrário a Spinoza. Estas duas dificuldades cessam com a interpretação de Kuno Fischer, que por isto não sem razão assegura em oposição a seus adversários: "Ensino o que Spinoza mesmo ensinou." Efetivamente a interpretação de Kuno Fischer sobre este ponto, quando não fosse expressa em Spinoza seria, em todo o caso, um complemento necessário aos princípios por ele estabelecidos. De modo que, quando em rigor não se quisesse reconhecer que Kuno Fischer deu a verdadeira interpretação do pensamento de Spinoza, seria preciso aceitar que ele o desenvolveu e completou. É preciso, pois, aceitar a interpretação de Kuno Fischer: os atributos de Deus são forças.

B) Sobre a extensão e o pensamento em particular

Se os atributos de Deus, conforme a interpretação de Kuno Fischer, são forças, segue-se como consequência imediata que a extensão e o pensamento, como atributos particulares da substância ou de Deus são também forças. A extensão é, pois, força; o pensamento é força. Isto é o que é evidente; nem há necessidade de, sobre o assunto, entrar em largo desenvolvimento. Entretanto, que pensamento seja força, é o que não é difícil compreender, pois o pensamento é a atividade produtora do conhecimento, e como tal só pode ser imaginado como força. Pode-se mesmo dizer: é o pensamento a força suprema, pois é o pensamento a força ou atividade produtora do conhecimento, e ninguém contestará que o conhecimento é o que a natureza produz de mais elevado.

Não há, pois, dificuldade em compreender o princípio: o pensamento é força. Não é, porém, tão fácil imaginar também como força a extensão. Com efeito, extensão é espaço. Assim, a extensão limitada é um espaço limitado; a extensão ilimitada é o espaço infinito; de todo o modo, pois, a extensão é espaço. Ora, o espaço é inerte, o espaço é absolutamente imóvel; a nada oferece resistência, nem ninguém o poderá conceber como sendo capaz de mover-se. Como é possível, pois, imaginá-lo como força?

Aqui cumpre ter em consideração que Spinoza pertence à escola de Descartes e sustenta, sobre este ponto, as mesmas ideias de Descartes. Ora, segundo Descartes, não há espaço propriamente dito, mas somente a extensão cujo conceito é análogo ao conceito do corpo. O corpo é apenas uma extensão limitada, de onde se segue que a extensão ou o espaço infinito é uma espécie de corpo sem limites. Não há, pois, espaço vazio, tudo é cheio. Deste modo, compreende-se, não é difícil explicar a extensão como força, desde que não é difícil explicar como força o corpo. O corpo é força, pois não somente corpo é o que oferece resistência, como é sabido que o que constitui o corpo são moléculas em equilíbrio. Logo, se a extensão é da mesma natureza que o corpo, segue-se como consequência necessária que a extensão é força. Pode-se, pois, considerar como ponto posto fora de questão na filosofia de Spinoza: a extensão e o pensamento, considerados como atributos divinos, são forças.

Esta teoria é de uma profundeza imensa e sobretudo de uma fecundidade ilimitada.Todas as doutrinas de que hoje tanto se orgulha a especulação filosófica, mesmo em suas mais exageradas pretensões empírico-mecanicistas, encontram aí sua base. A evolução, o determinismo, a causalidade mecânica, nada disto é novo, pois tudo se acha rigorosamente contido nos princípios de Spinoza. Efetivamente: se tudo se explica na natureza pelos atributos divinos e estes são forças, o resultado é que tudo se explica pela força. Daí o determinismo, daí a causalidade mecânica, daí a evolução universal com exclusão da finalidade.

Assim, se os atuais representantes do chamado livre pensamento nos dizem: na natureza tudo se explica por evolução, nada por criação; tudo é determinado por causas anteriores, na ordem física, como na ordem intelectual e moral; tudo se explica por causas, nada, segundo fins; em uma palavra: no universo tudo se explica mecanicamente; o que há em tudo isto de novo, quando Spinoza já dissera: todos os fatos da natureza são modos da substância ou dos atributos da substância? É, pois, sempre a filosofia de Spinoza que se encontra por toda a parte, alterada em uns, exagerada em outros, viciada quase em todos; mas sempre formando o fundo comum dos pensadores contemporâneos.

Passemos, porém, a considerar a extensão e o pensamento conforme os princípios particulares de Spinoza.

De entre os atributos infinitos de Deus, ou mais precisamente, de entre as inúmeras forças em que se resolve na causalidade universal, a atividade divina, são a extensão e o pensamento as únicas que conhecemos precisamente, porque também são as únicas que direta e invariavelmente obram em nós mesmos. O homem não só existe, como igualmente sabe que existe. E quando se diz – existe, quer isto dizer: é um corpo. E quando se diz tem consciência de que existe quer isto dizer tem consciência de sua existência corpórea. No fato de que existe como corpo, consiste o caráter extenso, e no fato de que tem consciência de existir como corpo, consiste o caráter pensante da existência humana. E o que se diz do homem, diz-se igualmente de todas as outras cousas, diz-se de Deus. Deus é, pois, cousa extensa; Deus é, pois, cousa pensante. Apenas o que o homem e as outras cousas são de modo limitado, Deus o é de modo ilimitado, infinito. Deus é, pois, ao mesmo tempo a extensão infinita e o pensamento infinito, sendo que o pensamento e a extensão considerados em si mesmos são distintos, mas considerados em Deus, são idênticos.

Daí resulta que tudo o que conhecemos se explica ou pelo pensamento, ou pela extensão. Mas o que resulta do pensamento é só de natureza pensante; e o que resulta da extensão é só de natureza extensa. Nem o pensamento se pode resolver em extensão nem a extensão jamais se poderá explicar como pensamento. Mas como a extensão e o pensamento estão indissoluvelmente unidos em Deus, assim estão indissoluvelmente unidos em todas as cousas, pelo que impossível seria conceber ou imaginar a extensão sem o pensamento ou o pensamento sem a extensão. É o que Kuno Fischer nos explica de modo enérgico e decisivo quando diz: "Onde estiver a extensão, aí está também o pensamento e vice-versa; onde estiver a alma, aí está também o corpo; onde estiver o espírito, aí está também a matéria." (*Wo Seele ist, da ist auch Cörper; wo Geist ist, da ist auch Materie*.) Tudo é, pois, corpóreo, mas também tudo é ao mesmo tempo pensante. E é por aí que se prende ao spinozismo, de par com a intuição mecânica, o determinismo, a evolução e outros sistemas em voga, também o idealismo alemão contemporâneo, mesmo em suas pretensões mais ousadas, mesmo quando chega a avançar com Fichte: o princípio criador é o eu ou com Schopenhauer: o mundo é minha representação; ou ainda com Ludwig Noiré: o universo é um desenvolvimento do espírito.

Se a extensão e o pensamento são atributos divinos, segue-se que a cada um destes, como a todos os atributos divinos, pertencem por natureza os caracteres essenciais da divindade, sendo que cada atributo exprimindo uma essência eterna e infinita reflete em particular a própria essência divina.

Consideremos a extensão. Ora, os caracteres essenciais da divindade, como já vimos, são: a existência, a unidade, a simplicidade, a eternidade, a infinidade. À extensão devem, pois, pertencer todos estes predicados; e de fato à extensão pertencem todos eles necessariamente, nem há, para compreendê-lo, necessidade de nenhuma demonstração; pois a cousa é de intuição natural, sendo impossível imaginar o contrário. Com efeito, a extensão infinita é o espaço infinito. Quem pode conceber a não existência do espaço infinito? Procure cada um figurá-lo mentalmente: é impossível. Quem pode imaginar o espaço, como sendo composto ou quem poderá concebê-lo como podendo ser dividido? Ninguém. Do mesmo modo quem poderá imaginar o espaço como deixando de ser? Finalmente, quem poderá conceber um limite para o espaço? Tudo isto é impossível. Logo, o espaço existe necessariamente; logo, o espaço é simples e único; logo, o espaço é infinito e eterno. E tudo o que se diz do espaço, diz-se igualmente do pensamento, como de qualquer outro atributo de Deus.

Assim, a extensão é um atributo de Deus; mas considerada como atributo divino, a extensão não é tal ou tal extensão, mas a extensão em si mesma, isto é, toda a extensão, a extensão fora de todo o limite, como fora de todo o movimento, ou como disse Émile Saisset "a imóvel e indivisível imensidade".

Do mesmo modo, o pensamento é um atributo divino; mas considerado como atributo divino, o pensamento não é tal ou tal pensamento, mas o pensamento fora de todo o limite e determinação, o pensamento em si mesmo, isto é, o pensamento absoluto e completo, para o qual o conhecimento não é mais um fim a atingir, mas dentro do qual já todo o conhecimento existe como modo. Daí afirmações como estas que são características em Spinoza: Deus é extenso, mas incorpóreo; Deus pensa, mas não tem entendimento. Quer dizer: Deus é toda a extensão, Deus é todo o pensamento. Por conseguinte: os corpos ou as extensões limitadas; o entendimento e as ideias ou as limitações do pensamento não podem exprimir a essência divina, são apenas modalidades acidentais da mesma.

VIII
TEORIA DOS MODOS

A substância considerada em seus atributos é a natureza naturante ou Deus propriamente dito; a substância considerada em seus modos é a natureza naturada ou o mundo, isto é, a sucessão indefinida das cousas no seio da causalidade universal. Deus e mundo, porém, não são conceitos antagônicos, mas apenas as duas maneiras por que deve ser considerada a substância, isto é, a substância em suas manifestações essenciais e a substância em suas afecções ou modos. Nisto está a transição do ser infinito para o ser finito, isto é, do ser em sua essência para o ser em suas modalidades acidentais.

Em outros termos: Deus pode ser considerado em si mesmo ou em suas afecções. Considerado em si mesmo é infinito e absolutamente indeterminado; mas considerado em suas afecções, constitui uma infinidade de seres finitos e determinados. Quer dizer: Deus é o ser infinito e absolutamente indeterminado. Mas o ser infinito e absolutamente indeterminado encerra uma infinidade de atributos e cada um destes atributos encerra uma infinidade de determinações. É a estas determinações infinitas, isto é, em número infinito de Deus ou dos atributos de Deus, que na filosofia de Spinoza se dá a denominação de modos da substância.

São, pois, modos da substância as afecções ou determinações da mesma. "Entendo por modo", diz Spinoza, "as afecções da substância, ou o que é em outra cousa e é compreendido por esta mesma cousa."[111] Mas os modos podem ser considerados, já na substância em geral, já em cada um de seus atributos. Ora, dos atributos divinos só dous nos são precisamente conhecidos: a extensão e o pensamento. Portanto só destes dous atributos é que podemos considerar os modos. Há, pois, os modos da substância em geral, há os modos da extensão e há os modos do pensamento. Os modos da extensão são os corpos; os modos do pensamento são as ideias; os modos da substância em geral são as cousas. Os corpos, as ideias, as cousas – eis, pois, o mundo das modalidades divinas, o mundo infinito dos seres finitos, ou mais precisamente, a natureza naturada, isto é, Deus como efeito, ou Deus como infinidade de cousas finitas.

---

111 *Ética* – I, definições.

A) Modos infinitos e modos finitos da substância

Sendo os modos determinações, afecções ou manifestações acidentais da substância, parece à primeira vista que todo o modo é finito. É mesmo a limitação essencial do conceito do modo. Com efeito, chama-se modo o que é acidentalmente em outra cousa, isto é, o que aparece e passa, o que depende de uma causa externa, o que não existe em si mesmo, mas apenas aparece como afecção de outra cousa.

É o que se deduz positivamente dos próprios termos da *Ética*, em inúmeros pontos; e, pois, parece evidente que não se deveria cogitar de modos infinitos. Assim, porém, não sucede, sendo que, como é expresso em Spinoza, além dos modos finitos, isto é, além dos modos propriamente ditos, há ainda os modos infinitos da substância.

Sobre este ponto não pode, pois, haver dúvida: a substância tem modos infinitos. É o que foi positivamente assegurado em diversas passagens da *Ética* (I, props. 21, 22, 23, 30, 31) e todos o reconhecem. Isto é, pois, claro; mas começa a obscuridade e a incerteza quando se trata de saber quais são esses modos infinitos da substância, lutando-se, para precisá-los, com as mesmas dificuldades com que se luta para precisar quais os outros atributos da substância, além de extensão e do pensamento. É o que não deixaram de notar já os próprios amigos de Spinoza, razão por que também sobre esta, como sobre a questão dos atributos, se procuraram certificar, interrogando ao filósofo; mas este, quer sobre uma, quer sobre outra cousa, "não respondeu senão com evasivas", diz Émile Saisset.

Émile Saisset, não obstante, propõe a seu modo uma interpretação sobre este ponto da teoria de Spinoza, interpretação que lhe parece a única aceitável. "Eu não sei se me iludo", diz ele, "e se a interpretação que vou propor sobre um dos pontos mais importantes, mais obscuros e até o presente menos explorado da doutrina de Spinoza, não parecerá temerária. Quanto a mim, depois de sério exame, persisto em julgá-la verdadeira e não dissimulo que a proponho aqui com alguma confiança."[112]

É da seguinte maneira que é por ele compreendida a questão: "Deus e seus atributos infinitos, a extensão e o pensamento, com todos os outros atributos em número infinito, desconhecidos a nossos fracos olhos –

112 *Introduction critique aux oeuvres de Spinoza* – parte I, VI.

eis a natureza naturante. Qual é o primeiro grau da natureza naturada?"[113] Saisset responde: a ideia de Deus. E é o que, segundo Ele, é expressamente afirmado por Spinoza mesmo. Tal é, pois, o primeiro modo infinito da substância: a ideia de Deus. Mas aqui, cumpre lembrar, a ideia de Deus não é a ideia da substância, pois se assim fosse pertenceria, não à natureza naturada, mas à natureza naturante; o que quer dizer: seria um atributo, não um modo. Neste caso, se não é a ideia da substância, só pode ser a ideia dos atributos da substância. É exatamente assim que se deve entender: a ideia de Deus é a ideia dos atributos de Deus. Mas Deus tem uma infinidade de atributos. A cada um destes deve, portanto, corresponder um modo infinito da substância; e é assim que logo aquele primeiro modo infinito, a ideia de Deus, se resolve numa infinidade de outros modos infinitos. E como de todos os atributos divinos só dous nos são precisamente conhecidos, a extensão e o pensamento, segue-se que só os modos infinitos correspondentes a estes dous atributos é que podem ser mencionados. Da ideia de Deus imediatamente se desdobram, portanto: 1°) a ideia do pensamento divino; 2°) a ideia da extensão divina.

Tais são, pois, os modos infinitos da substância, ao que se deduz do ensino de Émile Saisset:

1°) A ideia, de Deus;
2°) A ideia do pensamento divino;
3°) A ideia da extensão divina.

Isto não é suficientemente claro em Saisset; mas é o que se deduz de suas investigações. Assim entendida, sua interpretação se aproxima da de Kuno Fischer; mas neste tudo é apresentado com muito mais precisão e clareza, de maneira que é só depois de conhecer Kuno Fischer que sobre este ponto se pode entender devidamente Saisset.

Eis aqui, sobre a questão, a que se reduzem as ideias do grande historiador da filosofia moderna:

Toda a teoria do modo resulta clara e distintamente do conceito do finito. Mas na ordem dos seres finitos sucede que cada cousa é determinada por outra; esta, ainda por outra; e assim ao infinito, formando a

113 *Obr. cit.,* loc. cit.

série causal de todas as cousas, uma cadeia indefinida de causas e efeitos, ou mais precisamente, uma coesão necessária de modos; e esta não tendo tido começo, nem podendo ter fim, só pode ser compreendida como infinita. Neste sentido são também os modos infinitos, devendo-se, portanto, necessariamente distinguir duas espécies de modos: os modos acidentais e finitos e os modos infinitos e necessários. Ora, há os modos da substância em geral, as cousas; há os modos do pensamento, as ideias; e há os modos da extensão, os corpos. Aos modos do pensamento em sua coesão indefinida pode-se dar o nome de mundo das ideias; aos modos da extensão considerados debaixo do mesmo ponto de vista, pode-se dar o nome de mundo dos corpos; e aos modos da substância em geral, ou mais precisamente, ao conjunto de todos os modos se pode dar o nome de todo universal. Tais são, pois, os modos infinitos da substância, segundo Kuno Fischer: o mundo das ideias, o mundo dos corpos e o todo universal.

Estes são os modos infinitos da substância; mas não são os únicos, sendo que tendo a substância um número infinito de atributos, também nas mesmas condições deve ter um número infinito de modos infinitos. Da substância resultam imediatamente os atributos; dos atributos resultam também imediatamente os modos infinitos; destes, mediatamente as cousas particulares, sendo que cada cousa particular tem sua causa em outra, esta em outra, e todas afinal só podem ser explicadas como efeitos da substância ou de Deus. Não há, pois, nenhum limite para este oceano sem fundo da substância. Deus, atributos, modos infinitos e modos finitos da substância ou cousas particulares, tudo isto é Deus. O que quer dizer: Deus é tudo em tudo, sendo que tudo o que é, é em Deus, e sem Deus nada pode existir, nem ser concebido.

B) A natureza naturada em face da natureza naturante ou o mundo em relação a Deus

Trata-se aqui da velha questão do infinito em suas relações com o finito. Como pôde a natureza naturada resultar da natureza naturante ou como pôde o finito resultar do infinito? Em outros termos: o mundo teve um começo no tempo? Ou mais precisamente: o mundo foi produzido por algum poder estranho, o mundo foi produzido por Deus?

Sobre esta questão há dous sistemas antigos, cada um caracterizado por uma negação sistemática: o idealismo absoluto, que tem a sua forma característica na escola eleática, e o atomismo ou materialismo absoluto, cujos principais representantes na antiguidade são Epicuro e Demócrito. O primeiro só admite como verdadeiramente existente o princípio criador, isto é, o espírito. O mundo ou a matéria com suas inúmeras modalidades não existe de fato, é apenas uma aparência, uma ilusão dos sentidos, sem nenhuma significação substancial. O segundo coloca-se exatamente debaixo do ponto de vista contrário. O que é real é o mundo, isto é, o conjunto das cousas finitas; estas resolvem-se numa infinidade de átomos; e fora dos átomos nada mais pode ser admitido. São, como se vê, ditas negações antagônicas, uma, a negação do finito; outra, a negação do infinito. Não é isto resolver a questão das relações entre o finito e o infinito, mas anulá-la pela destruição de um dos termos. Será a solução razoável? Mas o finito é de intuição natural; o infinito, também. Como negá-los assim sem mais exame? Para aceitar uma das soluções, forçoso é aceitar também a outra; mas uma nega o finito; a outra nega o infinito. O que resta, pois, afinal? Nada. Ora, o que importa é explicar, não negar. Com razão, pois, diz Émile Saisset: "O eleatismo negando o finito e o materialismo negando o infinito resolvem as dificuldades, tratando-se de uma explicação das relações entre o infinito e o finito? Não: eles não a veem; é a infância do espírito humano."[114]

Há outros dous sistemas que chamarei modernos, pois embora sejam também de origem antiga e não possam, por isto, ser apresentados propriamente como modernos são, pelo menos, os que em maior escala conseguiram a adesão dos pensadores modernos. São dualismo e o monismo supernaturalista; o primeiro admitindo os dous princípios, o infinito e o finito, ou mais precisamente, Deus e a matéria, mas como existentes de toda a eternidade, sendo que Deus tendo sido o autor, não foi propriamente o criador, mas apenas a inteligência ordenadora, ou segundo a expressão consagrada, o arquiteto do mundo, construindo-o com elementos já existentes; o segundo, admitindo também os dous princípios, isto é, o infinito e o finito, mas tendo sido este rigorosamente uma criação daquele, sendo que só Deus existia necessariamente originariamente; e se o finito ou

114 *Introduction aux oeuvres de Spinoza.*

o mundo também existe, é que foi produzido pelo infinito. Aqui Deus não foi somente arquiteto, a inteligência ordenadora, mas verdadeiramente o princípio gerador do mundo, devendo-se considerar que não só o mundo em suas múltiplas combinações ou construções, como igualmente os elementos de que foi o mundo construído, tudo foi produzido por Deus.

Sendo admitido neste sentido o monismo,[115] uma nova questão surge: como foi o mundo produzido por Deus? Três são, à primeira vista, as únicas soluções que podem ser apresentadas: o mundo foi produzido por criação; o mundo foi produzido por emanação; o mundo foi produzido por desenvolvimento. Daí três outros sistemas nos limites mesmos do monismo: o da criação, o da emanação e o do desenvolvimento, ou como se diz em nossos dias, da evolução.

Nenhum de todos estes sistemas é conciliável com a doutrina de Spinoza. Quanto ao dualismo desnecessário é fazer qualquer observação. Não se ignora que o spinozismo é a negação do dualismo e, de fato, se há algum princípio que deva ser considerado como o fundamento e base dos princípios de Spinoza, é o da unidade da substância. Consideremos, pois, os três sistemas monistas.

Spinoza combate em absoluto a teoria da criação. Segundo ele, o mundo não foi produzido por criação. Para isto seria preciso que fosse produzido de nada, o que é absurdo, sendo que se há uma filosofia que aplique com todo rigor e saiba levar às suas últimas consequências o célebre princípio metafísico *ex nihilo nihil*, é sem dúvida a de Spinoza. É o que já com particular atenção fora notado por Jacobi. Nas mesmas condições, não pode o mundo ter sido produzido por emanação. Se assim fosse, alguma cousa teria saído de Deus para transformar-se no mundo, de onde

115 É bom lembrar que as palavras *monismo* e *dualismo* estão aqui empregadas numa acepção particular que não é a acepção comum. Trata-se do dualismo do criador e da criatura e não do dualismo da extensão e do pensamento, como é corrente na escola de Descartes. A distinção não é de grande importância, porque o dualismo da extensão e do pensamento em última análise se confunde com o dualismo do criador e da criatura. Mas este último excede os limites do naturalismo; por isto julguei conveniente acrescentar à palavra *dualismo* o qualificativo *supernaturalista*. Trata-se, pois, do dualismo, mas no sentido do supernaturalismo. Veja-se o capítulo anterior sobre o ocasionalismo de Malebranche, II, letra D.

se segue que Deus teria perdido parte de sua essência, que Deus se tornara menos do que fora primitivamente, o que é absurdo.

Resta considerar a produção do mundo por desenvolvimento. Esta é das três soluções a mais importante porque é a que tem por si a teoria hoje preponderante, isto é, a teoria da evolução. Mas também não pode ser explicada a produção do mundo por esta forma, segundo os princípios de Spinoza. Com efeito, se o mundo foi produzido por desenvolvimento, segue-se como consequência que o mundo é Deus mesmo desenvolvendo-se ou aperfeiçoando-se. Deus pode, pois, ser concebido com o mundo ou sem o mundo. Deus com o mudo é Deus desenvolvendo-se, Deus tornando-se mais perfeito; Deus sem o mundo é Deus ainda imperfeito ou, pelo menos, Deus em um grau menor de perfeição. Ora, tais concepções são absurdas, sendo que Deus já de si mesmo é infinitamente perfeito; e por conseguinte não pode ser imaginado como imperfeito, nem tampouco como podendo aperfeiçoar-se, pois de toda a eternidade encerra em si toda a perfeição. Logo, não se pode compreender e explicar a produção do mundo também por desenvolvimento.

Mas neste caso, como se deve compreender a produção do mundo, segundo Spinoza? Sobre este ponto apresenta Spinoza uma teoria própria, e única na história da filosofia, devemos acrescentar. Ei-la: o mundo não foi produzido por criação, nem por emanação, nem por desenvolvimento; mas por dedução. Quer dizer: o mundo não foi feito, resulta como consequência necessária de Deus mesmo. Deste modo, Deus é a causa eterna do mundo; o mundo é a consequência eterna de Deus. Assim, dando-se Deus, logo se segue necessariamente o mundo. O mundo resulta, pois, de Deus, como a conclusão das premissas, como o teorema do axioma. Ora, a conclusão e as premissas existem de toda a eternidade; assim também o teorema e o axioma; assim também Deus e o mundo. Daí logo se segue: Deus e o mundo são coeternos, o que quer dizer, em última análise: Deus e o mundo são idênticos.

Aqui é manifesta a influência do método matemático. Como se vê, pois, o método não é em Spinoza, como há quem acredite, mera formalidade, mas o elemento decisivo e a alma de tudo. As cousas deduzem-se umas das outras matematicamente; o mundo deduz-se de Deus, também matematicamente. A sucessão dos fatos, a ordem das cousas e marcha dos

acontecimentos não são, pois, uma cooperação de atividades, mas apenas uma dedução de princípios. A obra da criação universal não é uma questão de inteligência e vontade, mas apenas um processo lógico. Ora, estabelecido o método, e lançados os princípios fundamentais da *Ética*, o resultado não podia ser outro. Por isto, nada mais admirável do que a uniformidade e rigor com que se desenvolve o pensamento de Spinoza; e considerada debaixo do ponto de vista de sua precisão, de sua regularidade e unidade fundamental, já o disse e não vacilo em repetir: a *Ética* é a obra-prima do espírito humano. Não há nenhuma obra mais profundamente pensada e mais engenhosamente escrita. Cada princípio resulta ali sempre de outro, este de outro, e assim sucessivamente; mas tudo afinal se prende a uma noção única, a substância. Não há nenhum princípio que possa ser dispensado; nenhuma proposição que possa sofrer qualquer modificação. "Fazei cessar o mais insignificante corpo no universo", dizia Spinoza, "e logo tudo se desfaz." Tirai a mais insignificante peça deste extraordinário edifício da *Ética,* poder-se-ia do mesmo modo dizer, e logo tudo se desmorona.

C) Os modos finitos

O náufrago que levasse muito tempo a se debater com as ondas, sem encontrar um ponto de apoio e sentindo por baixo o vácuo através da transparência das águas, por certo experimentaria um grande alívio ao tocar com os pés na terra firme: assim na filosofia de Spinoza, quando se passa da teoria da substância e seus atributos em modos infinitos, para a doutrina dos modos finitos; o que importa dizer: quando se passa do mundo das abstrações e fórmulas indeterminadas para o mundo das cousas e dos fatos, ou mais precisamente, para o mundo da realidade. Entretanto, é na substância que, segundo Spinoza, está a existência verdadeira; é na substância que está a verdade; ao passo que no mundo dos modos, no mundo das cousas e dos fatos, tudo é acidental e transitório; por tal modo que, comparadas com a substância, as cousas e os fatos são como se não tivessem nenhuma realidade. Isto, por um lado; mas, por outro lado e ao mesmo tempo, todos os modos têm sua existência não em si mesmos, mas na substância; por isto cada modo, se bem que passageiro e limitado, reflete em sua limitação a infinidade da substância. Por isso são também todos os modos, debaixo de certo ponto de vista, eternos, pois não deixam de

ser, apenas se transformam, confundindo-se na infinidade da substância, como ondas que se sucedem, sem que para essa eterna sucessão de fatos e de cousas jamais se possa conceber nenhum começo nem fim.

A substância é o ser; os modos são apenas as formas passageiras do ser. À substância pertencem por natureza todos os caracteres essenciais do ser; aos modos não, porque não são o ser, mas apenas afecções do ser. É assim que aos modos pertencem caracteres que são exatamente o contrário dos caracteres da substância. Ora, à substância pertencem, como já vimos, a existência, a unidade, a simplicidade, a eternidade, a infinidade, como caracteres essenciais. A cada um destes caracteres corresponde nos modos outro que é exatamente o contrário. Assim a substância existe necessariamente; os modos não, podiam ser ou deixar de ser, quer dizer, são contingentes. A substância é uma só; os modos são inúmeros. A substância é simples; os modos são compostos, sendo que se Spinoza nos fala também de corpos simples, deve-se por isto entender menos a simplicidade propriamente dita, do que um grau menor de composição. A substância é eterna; os modos são passageiros e acidentais. A substância é livre, quer dizer, a substância não depende de nenhuma causa fora de si mesma; os modos não são livres, isto é, são todos determinados e dependentes, sendo que cada modo é sempre determinado por outro, este por outro, e assim indefinidamente; mas nenhum tem sua causa em si mesmo e todos são produzidos por causas externas. Finalmente, a substância é infinita; os modos são necessariamente limitados, não tendo, demais, existência em si mesmos, mas na substância.

Mas o que são afinal os modos? Aqui é preciso distinguir os modos da extensão, os modos do pensamento e os modos da substância em geral. Como já vimos, os modos da extensão são os corpos; os do pensamento, as ideias; os da substância em geral, as cousas. Mas a substância encerra em si uma infinidade de atributos, e entre estes a extensão e o pensamento, quer dizer, a substância contém não somente a extensão, como igualmente o pensamento. Portanto, se as cousas são modos da substância, deve cada cousa conter não somente um modo da extensão, como igualmente um modo do pensamento, isto é, não somente um corpo, como igualmente uma ideia. Ora, a ideia considerada como elemento das cousas em união íntima com um corpo, é o que se chama alma. Eis, pois, um ele-

mento novo, a alma. Cada cousa é assim ao mesmo tempo um corpo e uma alma, isto é, cada cousa e uma alma unida necessariamente a um corpo. Resta, para completar o estudo da metafísica de Spinoza, tratar da teoria da alma. Mas para isto é mister considerar primeiramente e um pouco mais em detalhe a teoria dos corpos.

I. *Teoria dos corpos.* Eis aqui textualmente como Spinoza define o corpo em geral: "Entendo por corpo um modo que exprime de certa maneira determinada a essência de Deus, enquanto se considera Deus como cousa extensa." (*Ética*, II)

Esta definição, como é fácil de ver, encerra dous elementos: a) o corpo é uma extensão determinada, ou como se diria em geometria, tratando-se da definição da figura, uma extensão limitada – é o elemento cartesiano; b) o corpo é um modo divino – é a ideia própria de Spinoza. Esta última ideia dá à noção do corpo um caráter inteiramente original em Spinoza; mas isto não modifica a doutrina a estabelecer quanto à constituição e natureza dos corpos, no que Spinoza se mantém mais ou menos fiel aos princípios de Descartes.

Em primeiro lugar, os corpos estão sempre em movimento ou em repouso, o que equivale a dizer: os corpos resolvem-se em movimentos. É o primeiro axioma da teoria dos corpos, e isto está de acordo com os princípios de Descartes que reduzia os modos da extensão a movimentos. Depois, todo o corpo que está em movimento ou em repouso foi sempre determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo; este, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por outro, este por outro; e assim ao infinito. Logo daí resultam as duas seguintes consequências: a) todo o corpo que está em movimento continuaria eternamente em movimento, se outro corpo não o viesse determinar ao estado de repouso; b) todo o corpo que está em repouso continuaria eternamente em repouso se outro corpo não o viesse determinar ao movimento.[116]

Tudo se explica, pois, por causas externas. No mundo corpóreo tudo se move, mas sempre por efeito de causas externas, nunca por princípios internos. Quer dizer: tudo se explica por causalidade mecânica. É o mecanismo puro de Descartes.

---

116 *Ética* – II, axioma 1º, e corolário do lema 3º, após a proposição 13.

Partindo destes princípios é fácil fazer uma classificação geral dos corpos. A primeira divisão é: os corpos são simples ou compostos. Os corpos simples são os elementos primeiros do mundo material; os compostos, todos os corpos resultantes da combinação destes elementos primeiros. Mas o que são estes elementos primeiros? Serão os átomos dos físicos? Não; Spinoza não admite o atomismo, nas mesmas condições que Descartes. Tudo é cheio, a extensão é um todo contínuo, indivisível; e admitir átomos, seria decompô-la numa infinidade de partes. Serão os pontos inextensos dos geômetras? Também não; os pontos geométricos considerados como elementos das cousas são verdadeiras abstrações, equivalem a nada. Explicar pois, os corpos com pontos é anulá-los. "O átomo", diz Saisset comentando essa passagem, "é uma quimera dos sentidos; o ponto geométrico, uma abstração do pensamento." Serão *átomos metafísicos*, mônadas à maneira de Leibniz? Ainda não; admitir mônadas como seres originários seria decompor a substância única de Spinoza numa infinidade de substâncias. Os corpos simples não são, pois, átomos, nem pontos, nem mônadas. O que vêm a ser, pois? Saisset explica: "Um corpo simples é o que corresponde na extensão absoluta a um ato simples do pensamento, determinando, precisando, circunscrevendo em limites precisos a ideia do espaço puro. Depois, vêm os sentidos e a imaginação e, entrando em contribuição, revestem de suas cores este produto do pensamento puro, e, eis o corpo simples."[117]

Saisset observa em seguida que esta teoria, se bem que tenha o seu gérmen em Descartes, é única na história da filosofia. Não se encontra outra que lhe seja análoga, a não ser a de Kant que, como se sabe, explica a extensão (o espaço) exclusivamente como uma forma, um produto da sensibilidade. Mas ainda aqui a distinção é radical, porquanto para Kant a extensão é apenas uma ideia; para Spinoza, um objeto. Kant sustenta a subjetividade da extensão; Spinoza afirma a objetividade e realidade da extensão.

Em rigor, pois, não há corpos simples, e se se fala de corpos simples, é considerando como simples, por um ato da imaginação, corpos em realidade compostos; mas o corpo simples produzido apenas por um ato da

---

117 *Introduction aux oeuvres de Spinoza*, I, VII, § 1º.

imaginação, outro ato da imaginação poderá dividi-lo, nem há limites para esta divisão, diz ainda Saisset. É neste sentido que a extensão é ao mesmo tempo indivisível e divisível ao infinito: indivisível na substância, divisível em seus modos. É o que melhor se compreende considerando sobre este ponto a explicação de Kuno Fischer. "Os corpos", diz ele, "estão em movimento ou em repouso; e os que estão em movimento, movem-se rápida ou demoradamente, isto é, a quantidade de sua velocidade tem diferentes graus. Estas distinções sãos mais simples. Por isto são os corpos que indicam somente estas distinções, os mais simples. E destes são todos os outros, compostos".[118] Como se vê, a simplicidade é uma cousa meramente relativa, ou melhor, a simplicidade é apenas um artifício empregado pela imaginação na impossibilidade de compreender a divisão ao infinito, dos corpos. É onde se vê ainda mais acentuadamente a distinção entre a substância e seus modos. A substância (e nas mesmas condições cada um de seus atributos) é simples e indivisível; sues modos são todos compostos e divisíveis ao infinito.

Os verdadeiros corpos são, pois, os corpos compostos: o mineral, a planta, o organismo animal, o corpo humano. Há mais os corpos fluidos; há mais os inúmeros corpos que giram no espaço: o Sol, a Lua e as estrelas. Os elementos primeiros combinando-se formam os corpos menos complicados; estes combinando-se, formam corpos mais complicados e assim sucessivamente sem que jamais se possa conceber um limite para esta escala crescente de composição. A complexidade vem dos mais simples agregados materiais até os meteoros e os astros, até o todo universal que é também um corpo composto. Por aí é fácil imaginar a que grau de complicação não pode ser levada a composição dos corpos.

Cada corpo assim composto, quando as partes que entram em sua composição, e que, de seu lado, são também corpos, se ligam em união recíproca, chama-se um indivíduo. Então os corpos componentes apoiam-se uns sobre os outros e, movendo-se em graus semelhantes ou diversos de rapidez, é segundo relações determinadas que se comunicam seus movimentos, formando, portanto, um agregado que é tanto mais difícil de compor quanto mais forte é a aderência de suas partes. Nisto está a transição dos corpos duros para os corpos moles e fluidos. Eis aqui como sobre

118 *G. der n. philosophie*, I d. B. sechstes, cap. [*O texto não trás o número do capítulo*].

o assunto se exprime o próprio Spinoza: "À medida que as partes de um indivíduo corpóreo ou corpos compostos reciprocamente se apóiam umas sobre as outras por superfícies maiores ou menores, é mais ou menos difícil mudar sua situação, e por conseguinte mudar a figura do indivíduo em questão."[119] Por isto são os corpos *duros*, *moles* ou *fluidos*: *duros* quando as suas partes se apóiam, umas sobre as outras, por grandes superfícies; *moles* quando estas superfícies são pequenas; *fluidos* quando suas partes se movem livremente umas em relação às outras.

Diversas modificações se podem dar entre as partes de um corpo composto, sem que cesse a individualidade do mesmo. Tais são: 1º) se diversas partes são retiradas, mas outras da mesma natureza entram em seu lugar para substituí-las; 2º) se as partes que compõem um indivíduo aumentam ou diminuem, mas numa tal proporção que o movimento o repouso de todas estas partes consideradas umas em relação às outras, se opera segundo as mesmas relações; 3º) se algumas partes mudaram a direção de seu movimento, mas sempre de maneira que possam continuar este movimento e comunicá-lo umas em relação às outras, segundo as mesmas relações; 4º) se o indivíduo se move em todas as suas partes ou fica em repouso, sendo indiferente a direção do movimento, mas isto sempre de maneira que cada parte conserve seu movimento e o comunique às outras, do mesmo modo (II, Lemas 4º, 5º, 6º e 7º, depois da prop. 13).

Cada corpo é tanto mais perfeito quanto mais complicado em sua composição; e assim como não há limites na composição, também não há limites na perfeição dos corpos. E quando se diz de um corpo: é mais perfeito, quer isto dizer: é mais capaz não só de produzir, como de receber o movimento. Em outros termos: é mais capaz não só de receber a influência dos outros corpos, como também, por seu lado, de sobre eles exercer influência. Sirva de exemplo o corpo humano. É, como se sabe, extremamente complicado, compondo-se não somente de corpos duros, como igualmente de corpos moles e fluidos. Mas também de quantos modos não pode o homem exercer influência sobre os outros corpos? E por quantos modos não pode sofrer deles a influência, ou, como diz Spinoza, ser por eles afetado?

---

119 *Ética*, II, definição depois do Lema 3.

Aqui, para completar o exame da filosofia de Spinoza, é mister passar ao estudo da alma.

II. *Teoria da alma*. Se se quisesse dar uma definição da alma, considerando-a em relação ao atributo do pensamento, em analogia com o corpo em relação ao atributo da extensão, seria: a alma é um modo que exprime de certa maneira determinada a essência de Deus enquanto se considera Deus como cousa pensante. Mas Spinoza não dá esta definição. Ele não define a alma. Tratando de Deus na primeira parte da *Ética,* define Deus; mas tratando da alma na segunda parte, não define a alma.

Isto é o que não se pode atribuir a um descuido. Parece, pois, ser uma ideia particular do filósofo que o conhecimento da alma deve vir por dedução, não por definição. É certo que por vezes aparecem na *Ética* conceitos como estes: "A alma é um certo modo determinado do pensamento"; "a alma humana é a ideia mesma ou o conhecimento do corpo humano"; "a ideia da alma e a alma mesma são uma só e mesma cousa concebida sob um só e mesmo atributo, a saber, o pensamento"; "a ideia da alma é a ideia de uma ideia" (*Ética*, II, 19, demonstração; 20, escólio; 48, demonstração). E já antes fora dito: "a alma humana é uma parte do entendimento infinito de Deus" (II, 11, corolário). Ora, combinando todos estes elementos vê-se claramente que a definição que ficou acima estabelecida é a tradução fiel do pensamento de Spinoza.

Mas também em outra parte vem: "Eu digo expressamente que a alma não tem um conhecimento adequado de si mesma" (II, 29, escólio). Será por isto que ele deixou de definir a alma? Isto não, porquanto embora não a tenha definido expressamente, todavia o modo por que a compreende claramente se depreende do conjunto de suas ideias. Demais se ele diz que a alma não tem um conhecimento adequado de si mesma, também diz que não tem nenhum conhecimento adequado de seu corpo, nem dos corpos exteriores. E, pois, se aquilo devia constituir uma razão para que não fosse definida a alma, igualmente devia ser motivo para que não fosse definido o corpo.

O caso é, pois, seguramente, que a noção da alma devia vir por dedução, não por definição. Com efeito, a alma está tão intimamente ligada ao corpo, que uma cousa não pode ser compreendida sem a outra. Não se pode conceber a alma sem o corpo, não se pode conceber o corpo sem

a alma. "A alma e o corpo", diz Spinoza, "são um só e mesmo indivíduo concebido, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão" (II, 21, escólio). Definir, pois, o corpo é já, de certo modo, definir a alma, pois a alma não é senão o corpo mesmo concebido sob o atributo do pensamento. Em uma palavra, a alma é a ideia do corpo; o corpo é o objeto da alma. Deste modo definido e estudado o corpo, logo se seguem como simples dedução a definição e estudo da alma.

O próprio Spinoza assim reconhece e explica positivamente não sendo, portanto, necessário insistir. "O objeto que constitui a ideia da alma humana é o corpo; e tudo o que se passa nesse objeto é percebido por ela" (II, 12, 13). Assim, pois, não só claramente se vê que a alma humana é unida a um corpo, como facilmente se compreende em que consiste esta união. Todavia "de tudo isto jamais se conseguirá uma ideia adequada", afirma-o Spinoza, "senão com a condição de primeiramente conhecer a natureza de nosso corpo" (II, 13, escólio). É assim que Spinoza primeiramente apresenta a teoria dos corpos em lemas, axiomas e corolários; e só depois desenvolve propriamente a teoria da alma em proposições e teoremas.

Isto posto, torna-se fácil deduzir a verdadeira noção da alma, segundo Spinoza.

A alma é a mesma cousa que o corpo, sendo, porém, considerada não em relação ao atributo da extensão, mas em relação ao atributo do pensamento. Cada cousa é uma modificação da substância, e como a substância é ao mesmo tempo extensa e pensante, segue-se que cada cousa é ao mesmo tempo uma modificação da extensão e uma modificação do pensamento. Considerada como modificação da extensão, é um objeto; considerada como modificação do pensamento, é uma ideia. Tudo encerra, pois, ao mesmo tempo um objeto e uma ideia; como ideia é alma; como objeto é corpo. Em uma palavra: a alma é a ideia do corpo; o corpo é objeto da alma.

Se se trata agora de saber o que vem a ser a alma humana, a resposta é: a alma humana é a ideia do corpo humano. É o que não se estabelece por simples dedução, mas é expresso em Spinoza: "O objeto da ideia que constitui a alma humana", diz ele, "é o corpo, em outros termos, um certo modo da extensão, existente em ato, nada mais" (II, 13).

Aqui é curioso observar como a teoria dos modos reflete, como em miniatura, a teoria da substância. Tratando-se da substância, há a substância, há o atributo da extensão e há o atributo do pensamento. A substância é uma só; mas esta substância única tem uma infinidade de atributos, e entre estes a extensão e o pensamento. Quer dizer: a substância é o ser; mas o ser é não somente extenso como igualmente pensante.

Nas mesmas condições, tratando-se dos modos há as cousas, há os corpos e há as ideias. As cousas são os modos da substância; mas cada cousa tem não somente um corpo, como igualmente uma ideia, isto é, uma alma. E a extensão e o pensamento em si mesmos são distintos, mas considerados na substância são idênticos; do mesmo modo a alma e o corpo em si mesmos são distintos, mas considerados no modo particular em que se correspondem são idênticos, confundindo-se como as duas faces inseparáveis de uma só e mesma cousa.

Deste modo cada cousa, mesmo a mais insignificante, reflete a perfeição infinita do ser. Por isto é tudo nobre e elevado; e nada há que não mereça adoração e respeito, pois tudo é limitado e imperfeito; mas em sua limitação e imperfeição participa da perfeição infinita, desde a pedra imóvel e sem vida até o que se possa conceber de mais elevado na natureza. O homem em suas lutas heróicas, a mulher em seus sonhos de amor; o mar em sua imponência; o céu em sua vastidão infinita; a nuvem que corta o horizonte; a montanha que se confunde com a nuvem; o selvagem, a fera, e mesmo o verme asqueroso que se arrasta na lama, em sua condição desprezível, tudo reflete a majestade infinita de Deus.

Uma primeira consequência resultante desta doutrina é que sendo todo o corpo um composto de outros corpos, sucede que em todo o corpo cada um dos elementos componentes tem também a sua alma: por isto toda a alma é um complexo de almas; ou mais precisamente: toda a alma é composta. Assim efetivamente sucede. Não obstante, do mesmo modo que no corpo a coesão entre as partes ou a relação constante entre as mesmas forma a unidade do todo assim também a ligação entre as ideias ou a relação constante que se mantém entre elas forma a unidade da alma.

Outra consequência é que a todo o corpo corresponde uma alma. Quer dizer: todo o corpo tem a sua alma; toda a alma tem o seu

corpo; de onde a fórmula: não há corpo sem alma; não há alma sem corpo. Tudo é, pois, animado; tudo é, pois, vivo na natureza.

Mas a alma humana é apenas a ideia do corpo humano; e o homem como qualquer outro modo da substância é apenas uma alma ligada a um corpo. Não há, pois, nenhuma distinção entre o homem e qualquer outro corpo. Ora, Descartes fazia da alma privilégio exclusivo do homem. Segundo ele só o homem tem alma; e todas as outras cousas são inertes, mesmo os animais. Vem Spinoza e diz: todo o corpo tem alma, Não ficará com isto em extremo rebaixada a natureza humana? Não; porquanto se é certo, por um lado, que todo o corpo tem alma, também é certo, por outro lado, que os corpos formam uma escala crescente de complicação e perfeição em sua composição: daí inúmeras distinções; daí uma escala ascendente de perfeição para a alma, desde a alma grosseira dos mais simples agregados materiais até a alma do homem que tenta resolver os segredos da natureza e dar a decifração do enigma do mundo.

Resta uma última observação. É que cada cousa sendo uma alma unida a um corpo, sucede que de cada cousa partem necessariamente duas ordens paralelas de fatos em correspondência necessária, mas sem que jamais se confundam: são os fatos físicos ligados ao corpo e os fatos psíquicos ligados à alma. Nada se dá no corpo que não tenha a sua correspondência necessária na alma; nada se dá na alma que não tenha a sua correspondência necessária no corpo. É a significação que tem o princípio formulado pelo filósofo nestes termos: "A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão dos corpos" (II, 7). De tal sorte alma e corpo estão indissoluvelmente unidos, nem formam duas cousas, mas uma só e mesma cousa. Porém, nem a alma, e do mesmo modo tudo o que tem relação com a alma, pode ser explicado pelo corpo; nem o corpo e do mesmo modo tudo o que tem relação com o corpo, pode ser explicado pela alma. A alma é só de natureza pensante, e, portanto, explicável somente pelo pensamento; logo só pode ser compreendida debaixo do ponto de vista idealista. Do mesmo modo todos os fatos que dela resultam. O corpo, porém, é de natureza extensa e portanto explicável só pela extensão; logo só pode ser compreendido debaixo do ponto de vista materialista. E do mesmo modo todos os fenômenos corpóreos.

Por aí logo se vê que Spinoza é o verdadeiro fundador dessa doutrina recentemente muito apregoada do paralelismo psicofísico, de que se faz adversário intransigente e poderoso um filósofo novo, Erhardt (*Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*, 1897); doutrina delineada já por Malebranche e Descartes; aceita também ou pressuposta por Leibniz; de que podem hoje ser apresentados como sectários reconhecidos: Spencer, Bain, Lange, Wundt, Hoeffding, Münsterberg; e a que deu maiores proporções Paulsen (*Einleitung in die Philosophie,* 1895).

Em Spinoza estão já claramente formulados os dous princípios que podem ser considerados como a base do paralelismo: 1º) que o corpo e tudo o que tem relação com o corpo só pode ser explicado pela matéria, e a alma e tudo o que tem relação com a alma só pode ser explicado pelo espírito (III, 3); 2º) que a alma e o corpo não são propriamente duas cousas distintas, apenas as duas faces distintas mas inseparáveis de uma só e mesma cousa (II, 21, escólio). Mas nos renovadores contemporâneos a doutrina deixa de ser racionalista ou *a priori*, para tornar-se empírica; ao mesmo tempo que perde o caráter universal com que aparece em Spinoza, único consequente no pensar de Erhardt, para limitar-se restritamente aos fenômenos da existência animal e orgânica, ficando o espírito reduzido a uma espécie de "epifenômeno intermitente da matéria". Contra todos se levanta Erhardt sustentando a realidade da ação recíproca entre a alma e o corpo e soltando o grito de alarma contra o monismo.

IX
FILOSOFIA MORAL

De todos os sistemas filosóficos conhecidos, o mais completo, o mais coerente e preciso é sem dúvida o de Spinoza. Também em nenhum encontrei de modo mais eloquente e radical a confirmação positiva da verdade que sustentei na primeira parte desta obra: a moral é o fim da filosofia. Efetivamente Spinoza, na primeira parte da *Ética*, trata de Deus; na segunda, da alma; e a isto se reduz o que tem relação com a metafísica propriamente dita. O mais, isto é, a terceira, a quarta e a quinta partes da *Ética* versam sobre as paixões, sobre a escravidão e sobre a liberdade, isto é, sobre a moral. A moral é, pois, o que principalmente importa. E se Spi-

noza trata também de Deus e da alma, isto é, da metafísica, é unicamente como preparação para a moral. É como se compreende o título mesmo de *Ética*, escolhido para sua obra fundamental e aquela a que sempre se referia quando dizia: *minha filosofia*.

A moral é, pois, o elemento primeiro e, por assim dizer, a alma da filosofia, sendo que se o homem precisa de se esforçar por conhecer a significação da existência universal, se precisa de se esforçar por conhecer-se a si mesmo e ao mundo, é unicamente porque tem necessidade de deduzir com segurança as leis da conduta. Em uma palavra: a filosofia é o esforço pela verdade; e esse esforço pela verdade que é o primeiro de todos os nossos deveres só pode ter por fim a realização do bem, isto é, a moral.

Nisto está a transição da filosofia debaixo do ponto de vista teórico para a filosofia debaixo do ponto de vista prático, isto é, da filosofia propriamente dita para a religião. É o momento mais grave na evolução do pensamento. Aqui entra em sua fase mais importante o eterno problema da significação metafísica do mundo e patenteia-se ao espírito do homem a necessidade fundamental e permanente da filosofia. Todavia não me é possível por ora entrar no estudo da moral de Spinoza. Por enquanto o que importa para o fim que tenho em vista é unicamente a metafísica. Mais tarde e em lugar próprio, voltarei talvez ao assunto, limitando-me por enquanto a deixar consignada a ideia fundamental do grande pensador.

Ei-la aqui.

O homem é apenas uma cousa entre as cousas, quer dizer, um modo da substância. Como tal, está necessariamente subordinado aos princípios que constituem a teoria dos modos. Ora, todo o modo é sempre uma consequência de outro, este de outro, este ainda de outro, e assim ao infinito. Nas mesmas condições também o homem. De onde se segue que todo o homem, não só em sua natureza, como igualmente em suas ações, é sempre determinado por causas externas: o que quer dizer que não só resulta, ele próprio, de causas anteriores, como igualmente sempre que realiza qualquer ato, realiza-o por influência de outras cousas que o afetam. Assim a homem está sujeito a afecções e é sempre por efeito destas afecções que é levado a obrar. A estas afecções que o homem padece chama Spinoza paixões. Portanto, tudo se reduz ao seguinte: o homem obra sempre por força

de suas paixões. Efetivamente, a paixão gera o desejo, e o desejo produz a ação. De todo o modo é sempre das paixões, em última análise, que parte o princípio da determinação das ações. Ora as paixões são boas ou más. Se o homem obra sob a influência de uma paixão má, produz necessariamente uma ação má. Se obra sob a influência de uma paixão boa, produz necessariamente uma ação boa, salvo se paixões de outra natureza lhe vêm modificar a direção da conduta, de onde a infinita gradação da moralidade.

Entretanto, deve o homem proceder sempre bem. Mas como é isto possível se está sujeito às paixões e estas podem levá-lo ao mal? Para isto só há um meio, é alcançar o domínio sobre as paixões. Mas ainda para isto, qual o meio? Spinoza resolve: viver conforme a razão, isto é, conhecer. Daí a genial distinção feita por Spinoza quando diz: "O homem faz certas ações e sofre certas paixões" (III, 1). Isto significa: as nossas ações podem ser devidas ou à influência das paixões ou à inspiração do conhecimento. A ação sob a influência exclusiva da paixão constitui o que chama o filósofo o estado de escravidão. A ação sob a inspiração do conhecimento constitui o estado de liberdade. Quer dizer: o homem dominado pelas paixões é escravo; o homem dominando as paixões, é livre. Ora, para dominar as paixões só há um meio, o conhecimento; portanto, para ser livre só há também um meio: é ainda o conhecimento. O conhecimento é, pois, a condição fundamental da liberdade, o princípio e a vida da ordem moral.

Em outros termos e para apresentar a teoria em uma fórmula sintética: para ser livre, conhecer; para viver conforme a moral, ser livre. Por isto estabelece Spinoza: "O fim supremo do homem que é guiado pela razão, seu desejo supremo, este desejo pelo qual se esforça de regular todos os outros, é, pois, o desejo que o leva a conhecer de uma maneira adequada a si e a todas as cousas que caem sob a sua inteligência", (*Ética*, IV. ap.).

Aqui salta aos olhos uma observação da mais grave importância:

A liberdade foi negada na metafísica, mas nos é imposta na filosofia moral como o primeiro dos deveres. A finalidade foi também negada na metafísica, mas um fim nos é apresentado na filosofia moral como o fim supremo do homem: o conhecimento. Não é isto uma contradição radical no sistema?

É cedo ainda para submeter a exame este ponto.

Todavia é bom desde logo assegurar: não há essa contradição em Spinoza. A liberdade que ele nega não é a verdadeira liberdade e a única possível, isto é, a consciência da ação, ou como ele diz, "a vida conforme a razão", mas este preconceito tradicional que supõe o homem capaz de poder fazer qualquer cousa sem causa. Do mesmo modo a finalidade que ele nega não é a verdadeira finalidade, isto é, a concepção da natureza como obra racional e divina, mas este outro preconceito tradicional que concebe e explica o mundo como tendo sido feito como um fim para o homem.

X
O PROBLEMA DA FINALIDADE

Terminando aqui este estudo sobre Spinoza, por tal modo se prende o assunto com a questão da finalidade, tal como entendo deve ser concebida e resolvida, que me parece não deve passar adiante sem, desde logo, embora rapidamente, deixar indicado o meu ponto de vista. Além disto, é possível que eu não possa concluir a minha obra. Já me sinto até certo ponto esgotado e sem forças; e sem apoio, nem estímulo, sem consciência mesmo da utilidade de meu esforço, não sei se poderei chegar ao fim de tão difícil jornada. Assim deixo logo, em seus termos gerais, apresentada a ideia. Isto pouco adianta, pois o que importa é a análise detalhada do problema, sua vasta extensão filosófica, suas relações com o desenvolvimento histórico da humanidade e sobretudo suas aplicações morais. Mas como quer que seja, o que tiver de ser, será. Fica a ideia proposta. Quanto ao mais o tempo dará a solução necessária. Demais o abatimento de que me sinto neste momento possuído, passará; e tenho fé que hei de voltar ao meu trabalho.

Spinoza é conhecido na história da filosofia como o mais poderoso adversário da teleologia. Efetivamente ninguém a combateu com mais vigor e energia; ninguém a refutou com mais fortes argumentos. E demais, foi ele o primeiro que abertamente se levantou contra a chamada concepção teleológica do mundo e contra ela formulou uma condenação decisiva e formal.

E todos os atuais defensores da intuição mecânica do mundo, negando a possibilidade de toda e qualquer explicação dos fenômenos

naturais, mesmo dos fenômenos racionais e humanos, por causas finais, consciente ou inconscientemente reproduzem a doutrina de Spinoza, se bem que os princípios do grande pensador, viciados em uns, deturpados em outros, exagerados na maioria, sejam mal compreendidos e falsamente interpretados por quase todos. Os que menos estão na altura de compreender a verdadeira significação do problema são, em regra, os que se mostram mais exaltados, escandalizando-se com o fato só de se propor uma questão de finalidade na natureza. Entretanto convencido da legitimidade desta questão e certo da possibilidade de uma solução positiva para a mesma, foi em Spinoza que encontrei mais sólido apoio, e se há alguma filosofia a que meu pensamento se prenda, é exatamente a de Spinoza.

Com efeito, Spinoza diz positivamente no apêndice ao IV livro da *Ética*: "O conhecimento é o fim supremo do homem." E diz mais na *Reforma do entendimento*: "A experiência me tendo ensinado a reconhecer que todos os acontecimentos ordinários da vida comum são cousas vãs e fúteis, e que todos os objetos de nossos temores nada têm em si de bom, nem de mau, e não adquirem este caráter senão enquanto a alma é deles tocada, eu tomei enfim a resolução de buscar se existe um bem verdadeiro e capaz de se comunicar aos homens, um bem que seja capaz de encher, só por si, a alma inteira, depois que ela rejeitou todos os outros bens, em uma palavra, um bem que dê à alma, quando ela o acha e possui, a eterna e suprema felicidade."

Este bem supremo, explica depois Spinoza, não é a volúpia, não é a glória, não são as honras, não é a riqueza, não é nada disto a que ele mesmo dá o nome de bens passageiros e vãos; mas a posse ou conquista de uma natureza humana superior. Para esta duas cousas são indispensáveis: 1º) o conhecimento ou compreensão da natureza universal tanto quanto é necessário para adquirir essa natureza humana superior; 2º) o estabelecimento de uma sociedade em que o maior número possa chegar segura e facilmente a este grau de perfeição.

E na *Ética* (IV, prop. 28) vem ainda: "O bem supremo da alma é o conhecimento de Deus; e a virtude suprema da alma é conhecer Deus." Ora, Deus é tudo em tudo. Portanto dizer: conhecimento de Deus é o mesmo que dizer conhecimento em geral. De modo que a proposição acima pode ser mudada nestes termos: o bem supremo da alma é o conheci-

mento; a suprema virtude d'alma é conhecer. Mas na natureza, já o vimos, tudo é animado, quer dizer, cada corpo tem a sua alma; e como toda a alma é um modo do pensamento, sucede igualmente que toda a alma tem por função natural o conhecimento. Não é, pois, só a alma humana que tem por suprema virtude, conhecer; mas todas as almas do universo. Daí logo resulta: todas as cousas tendem ao conhecimento. O conhecimento é, pois, uma aspiração universal; e o fim de toda essa atividade infinita, do cosmos, o fim da evolução universal é conhecer; ou mais precisamente: o conhecimento é a finalidade do mundo. E é deste modo que do seio das cogitações informes de Spinoza irrompe como um raio de luz nas profundezas do caos o pressentimento da verdade eterna.

Resta agora conciliar estas ideias com os princípios já desenvolvidos no princípio desta obra. Ficou assentado: Deus é a luz. Ora, essa luz que se manifesta na natureza como claridade, considerada no homem, considerada na alma, é a consciência. Pode-se dizer: luz externa; luz interna: Deus refletido externamente na natureza, ou melhor, Deus como visão e realidade, e Deus percebido em nós mesmos, Deus como consciência, ou melhor, Deus como conhecimento e verdade. Assim a luz é Deus na natureza; a consciência é Deus em nossa alma. Luz e consciência são, pois, uma só e mesma cousa considerada sob um duplo ponto de vista, ou mais precisamente, as duas faces, interna e externa, deste mesmo Deus que se manifesta objetivamente como natureza.

Isto só é bastante para dar uma ideia precisa de meu pensamento. Não é aqui o lugar próprio para entrar em outros desenvolvimentos. Demais para as grandes ideias uma palavra basta. A ideia toma corpo e enche a consciência. É o privilégio da verdade: apenas aparece, logo domina. Não obstante, é preciso insistir: Deus é a luz. Quer dizer: dentro da luz nos movemos, agimos e estamos, – para empregar a expressão vigorosa e fecunda de S. Paulo. É dentro da luz que tudo se passa; é pela luz que tudo se explica. Trata-se de um corpo, trata-se de um fenômeno qualquer observado na natureza? É uma figura traçada pela luz. Trata-se de um fato qualquer do espírito humano? É luz percebida. Os homens e quaisquer outros seres de natureza espiritual são apenas centros de percepção luminosa. O Sol, a Lua, as estrelas, todos os corpos luminosos do espaço infinito, são apenas objetivações ou mais precisamente momentos da luz.

Por aí é fácil compreender a significação profunda e elevada desta palavra sublime do *Gênesis*: Faça-se a luz, e a luz se fez. É o símbolo vivo, a visão maravilhosa da criação do universo. Mas por isto se deve entender não propriamente a criação do universo, mas em verdade a aparição, na Terra, da primeira consciência capaz de perceber a luz. Não se trata, pois, da origem do universo, não se trata da formação ou ponto de partida da natureza que é coeterna com Deus. A luz foi feita; quer dizer: Deus foi presente. Por esta frase sublime do *Gênesis* não se deve, pois, entender a produção do universo, mas precisamente a presença de Deus no mundo a que pertencemos.

Há, pois, a luz, há a natureza e há a consciência. São os três momentos da natureza divina. A luz é Deus em sua essência; a natureza é Deus representado; a consciência é Deus percebido. Pode-se dizer: a luz representando-se é a natureza; a natureza sendo percebida é a consciência, ou mais precisamente, o conhecimento. Deste modo a luz é o princípio; a natureza é o meio; o conhecimento é o fim. A luz representa-se; quer dizer: Deus traduz seu pensamento, aparecendo como natureza. A natureza é como um livro que fosse a tradução ou repercussão do pensamento divino. Ora, dado um livro, se se pergunta: para que existe este livro? – a resposta só pode ser esta: para ser estudado. Do mesmo modo, se se pergunta: para que existe a natureza? A resposta é: para o conhecimento. Daí meu pensamento: o conhecimento é a finalidade do mundo.

Sendo assim, é fácil deduzir as leis da conduta. Antes de qualquer outra cousa, duas são as regras fundamentais da moral:

Primeira: Conhece-te a ti mesmo.

Segunda: Conhece a natureza.

Quanto ao mais tudo se desenvolve por dedução necessária e é de si mesmo evidente, sendo que se se considera nossa peregrinação neste mundo como uma viagem eterna e se pergunta: para onde vamos? A resposta é: para o conhecimento; ou em outros termos: para a verdade, ou melhor, para Deus; ou ainda e em síntese: para a luz. *Ad lucem.*

Livro II

FILOSOFIA DA ASSOCIAÇÃO

. . . .

Capítulo I

ORIGENS E LINHAS GERAIS DO SISTEMA

ANTES de entrar no assunto deste livro e mais particularmente, deste capítulo, cumpre fazer algumas observações particulares tendentes a justificar a ordem das matérias.

A filosofia dogmática tem quatro grandes representantes no empirismo: Bacon, Locke, Berkeley, Hume; e outros quatro grandes representantes no racionalismo: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz. No livro anterior, de todos estes me ocupei, menos de Leibniz. Mas isto não foi porque o seu sistema valha menos que os dos outros; pelo contrário, a filosofia de Leibniz é tão importante quanto a de Spinoza. Seu ponto de vista é não menos radical e significativo; suas ideias não menos elevadas e profundas. Deste modo absolutamente não se pode supor, nem admitir que mereça menos a consideração do historiador, do que Spinoza. Mas acontece que Leibniz é, em regra, apresentado como o tipo do filósofo dogmático; mas, em verdade, em vez de ser propriamente um filósofo dogmático é, pelo contrário, o pensador que marca precisamente a transição do dogmatismo para a filosofia crítica.

Efetivamente é em Leibniz que começa definitivamente a reação contra a tradição cartesiana. A divergência começa logo pelo conceito fundamental, pela noção da substância. Esta era segundo Descartes, segundo Malebranche, segundo Spinoza: o ser que é em si e por si, *ens a se*. Leibniz, pelo contrário, entende por substância tudo o que é capaz de

agir. Aqui entra, como se vê, um elemento novo: a força. "O movimento que é um simples fenômeno", diz Dawes Hicks, "na interpretação deste conceito fundamental segundo Leibniz, supõe necessariamente uma existência permanente e imutável como seu princípio. Este princípio só pode ser encontrado no conceito de uma força ativa, e o movimento é apenas o modo por que a unidade da substância ou força se manifesta como atividade no tempo."[120] Por aí logo se vê: a substância é força a; a força só pode ser concebida e explicada como substância. É uma posição radicalmente nova no sistema cartesiano. Ora, há uma infinidade de forças; logo há uma infinidade de substâncias. É o contraste radical contra Spinoza. É evidente, pois, que se trata já de uma ordem de cogitações que há de trazer como consequência a dissolução do dogmatismo. Demais o espaço e o tempo que formam, como se sabe, o tema favorito de Kant, são já por Leibniz explicados como simples relações, nada mais constituindo do que a ordem de sucessão (tempo) ou de coexistência entre os fenômenos (espaço).[121] É o caminho que leva ao princípio da subjetividade e idealidade do espaço e do tempo, que é o ponto de partida da filosofia crítica.

Como se vê, portanto, por mais que se acredite esteja Kant em oposição a Leibniz, é entretanto Leibniz que prepara Kant. Nestas condições, tendo eu me reservado para estudar a filosofia crítica em volume especial, é aí que cabe, de direito, um lugar para Leibniz.

Outra observação. Da filosofia dogmática eu devia passar imediatamente ao estudo do criticismo. É a sucessão natural das ideias, a ordem lógica do pensamento. Todavia não me foi possível assim praticar. Razões de economia mental, se assim é permitido dizer, me obrigam a estudar primeiramente a filosofia da associação. Esta, é certo, em sua fase mais importante, veio depois de Kant e sofre poderosamente a influência do mesmo, em todos os seus atuais representantes. Todavia as suas fontes são outras; e como forma uma tradição particular, segue uma direção independente. Por isto, me parece, nenhum inconveniente haverá em submetê-la a exame, sem ainda haver sido estudado o sistema de Kant.

Isso posto, entremos em obra.

---

120 Dawes Hicks – *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon* (1897), I.

121 Nolen – *La critique de Kant e la métaphysique de Leibniz*, p. VI, cap. I.

I
ORIGENS DO SISTEMA

"Quando um homem vendo, ouvindo ou por qualquer outro de seus sentidos percebendo uma cousa, não somente conhece o objeto que por tal modo percebe, mas ao mesmo tempo é levado a pensar em outro que depende da mesma maneira de conhecer, não é razoável dizer que esse homem se lembra do objeto que lhe veio ao espírito?" A pergunta é de Platão. Fazê-la é já ter um pressentimento, senão uma intuição mais ou menos geral da lei da associação das ideias. E Platão deve ser com efeito considerado como um dos precursores da moderna concepção filosófica que elevou esta lei à categoria de uma grande doutrina. Nada fez, é verdade, de modo a concorrer para as soluções contemporâneas; mas cabe a ele a glória de ter sido o primeiro a formular o problema, sendo de notar que chegou mesmo a distinguir dous casos particulares de associação: aquele em que, tendo-se percebido ao mesmo tempo dous objetos, a ideia de um evoca a do outro (*lei de contiguidade no tempo*); e aquele em que se tem a reminiscência do objeto, partindo, ora de cousas semelhantes, ora de cousas dissemelhantes *(lei de similaridade),* conforme a tecnologia moderna.

Foi Aristóteles o primeiro que chegou a ter consciência clara e distinta da verdadeira significação da doutrina. Platão pressentiu de certo modo o seu elevado alcance; mas Aristóteles foi mais longe e fez abertamente da associação das ideias a base da reminiscência. Entrou mais fundo na observação dos fenômenos, dando mais uma vez uma prova de seu admirável espírito. É assim que Hamilton o considera como tendo sido o verdadeiro criador das grandes leis da associação. É certo que a autoridade de Hamilton não pode ser aqui invocada, sendo que esse eminente pensador não entrou senão incidentemente no exame desta teoria, devendo portanto ser excluído do célebre grupo de pensadores a que se poderia dar o nome de "tradição associacionista inglesa". Mas a sua afirmação é, sobre este ponto, confirmada por Bain e por Stuart Mill.

A lei da associação das ideias foi também conhecida e proclamada pelos epicuristas e pelos estóicos que chegaram a fazer dela a base do conhecimento; mas é só a Aristóteles que se pode atribuir a sua verdadeira compreensão psicológica; isto desde a Antiguidade até a filosofia moderna

que, como se sabe, pelo órgão dos representantes da escola experimental inglesa, elevou essa lei à altura de princípio fundamental da psicologia.

Descartes fê-la dependente da união da alma e do corpo, envolvendo-a por esse modo na velha questão que constitui o interminável conflito do espiritualismo. E foi daí que partiu para o estabelecimento de uma teoria fisiológica muito imperfeita e confusa a que deram maior desenvolvimento Malebranche e Spinoza.

É com Hobbes que verdadeiramente começa a progressão crescente da teoria associacionista que, submetendo a variedade infinita da fenomenalidade mental a um número limitado de leis, termina por se elevar à categoria de princípio exclusivo da vida do espírito. A série de fenômenos psíquicos *(discursus mentalis)* reduz-se a uma série de movimentos físicos que se encadeiam. O pensamento é uma combinação de imagens; estas dependem das sensações e as sensações por sua vez são um resultado do movimento (excitação), sendo que a ordem das ideias, reprodução da ordem das sensações, prende-se em última análise aos movimentos do cérebro. Tudo se explica por um processo uniforme e harmônico de que resulta a unidade na multiplicidade. É assim que cada pensamento que aparece é, segundo Hobbes, em virtude da coesão da matéria em movimento, acompanhado dos pensamentos que domina, anteriormente adquiridos. Mesmo a indagação do desconhecido reduz-se a uma série de investigações que vão do antecedente ao consequente e do consequente ao antecedente; e as relações que dominam estas investigações são as relações de semelhança e diferença, de tempo e de espaço, de meio e de fim, de causa e de efeito.

A Hobbes segue-se Locke; a Locke segue-se Berkeley. Em Hobbes a teoria associacionista prende-se ao materialismo. É o que não se pode chamar um simples acidente. Pelo contrário, esta inclinação da teoria da associação para o materialismo é o que resulta, por assim dizer, de uma predisposição natural do método empírico. Todavia, Locke e mais acentuadamente Berkeley seguem direção diferente. Locke admite certos princípios que são igualmente sustentados por Hobbes; fala também neste mesmo *discursus mentalis* de Hobbes, que deve ter o seu *substratum* no cérebro; mas recusa em absoluto qualquer semelhança entre as ideias e o movimen-

to, ou mais precisamente entre o espírito e a matéria.[122] Reconhece, porém, a elevada significação da lei de associação; e se bem que não se ocupe em parte alguma da dupla relação a que hoje se dá o nome de *associação separável e associação inseparável,* não é senão a esta mesma relação que se prende mais ou menos diretamente a distinção por ele feita entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias da matéria.

Berkeley ainda está mais longe do materialismo que Locke. Não se ignora que um dos caracteres essenciais de seu sistema é a negação mesma da matéria. Mas ainda debaixo deste ponto de vista reconhece também a influência da associação. Nosso espírito recebendo as ideias é passivo; mas as ideias mesmas sendo percebidas, têm a propriedade de reunir-se formando grupos. Estes estão sujeitos a relações que só podem ser conhecidas pela frequência de sua coexistência e sucessão. Daí a influência do hábito e a necessidade da experiência que é o único guia capaz de nos habilitar para perceber as inúmeras distinções que se estabelecem na conformidade da maior ou menor constância com que se dá a coexistência ou sucessão das ideias.

Locke e Berkeley pressentem, pois, já o grande papel que havia de representar na psicologia inglesa a lei de associação das ideias. Mas os verdadeiros fundadores da doutrina associacionista*, os que compreenderam toda a sua extensão e a prepararam para o desenvolvimento extraordinário a que finalmente chegou, foram David Hume e David Hartley.

Quanto ao primeiro já tivemos de ver que a associação das ideias é, segundo ele, a lei fundamental do espírito humano (livro I, cap. 2º, IV). Desnecessário é, pois, insistir. Todavia, é bom observar que foi ele quem abriu caminho a Stuart Mill. E foi deste modo que o maior representante moderno do cepticismo teve a glória imortal de ligar o seu nome às duas grandes correntes da metafísica moderna: o associacionismo britânico e o idealismo transcendental alemão. Hume foi ao mesmo tempo o precursor de Kant e o pai espiritual de Stuart Mill.

---

122 Isto não obstante deixar perceber que nada impede supor que é a matéria mesma que pensa em nós, razão pela qual é apelando para a revelação e a fé que sustenta a existência da alma e de Deus.

* No texto *associonista.* Retificamos em conformidade com as outras ocorrências.

Hartley teve sobre Hume a vantagem de fazer da lei de associação das ideias o objeto particular de suas cogitações. "Examinando o poder da associação", diz ele em seu livro *Observações sobre o homem, etc.* (1749), "fui levado a estudar suas consequências em moral e religião, como suas causas físicas... Reuni aqui sobre este assunto todos os meus escritos, dando-lhes a ordem que se me afigurou mais natural, e acrescentando o que me pareceu necessário para deles fazer um todo completo e sistemático." A teoria das vibrações que lhe foi sugerida por Newton corresponde à teoria das ideias, tal como lhe foi transmitida por Locke. As ideias como as vibrações se associam; e tratando de submeter a exame os fenômenos do espírito, submete-os a uma longa análise, terminando por assegurar que tudo se reduz na vida mental a relações de coexistência e sucessão.

Continuada por Zanoti, Joseph Priestley e Erasmo Darwin, antepassado e precursor do grande Darwin, fundador da teoria das seleção natural, foi afinal a doutrina da associação definitivamente restaurada por James Mill, ao qual se seguem imediatamente os representantes atuais: Alexandre Bain, Stuart Mill, Herbert Spencer. Costuma-se mesmo dizer: Hartley foi o primeiro e James Mill o segundo pai do associacionismo. James, entretanto, não fez senão seguir uma direção que já antes fora prevista e indicada por Thomas Brown.

Hoje, a associação das ideias já não é simplesmente uma lei psicológica, porém uma filosofia. Por ela se explicam as operações mais simples, como as mais elevadas manifestações do espírito. Os grandes processos mentais, a inteligência, a razão, o conhecimento, são encadeamentos de associação; todas estas operações têm por base as manifestações fundamentais da sensibilidade, e a sensação por sua vez resulta de uma combinação de elementos nervosos inconscientes. A associação é, pois, o fato último a que tudo se reduz e pelo qual tudo se pode explicar. "O que a lei da gravitação é para a astronomia, o que as propriedades elementares dos tecidos são para a fisiologia, as leis da associação das ideias o são para a psicologia", afirma-o Stuart Mill.

Estamos, pois, em face de uma grande e poderosa doutrina que terá de entrar com valioso contingente para a constituição da ciência do futuro. Com certeza a teoria ainda não se acha definitivamente estabelecida e terá que passar por modificações talvez radicais; mas o gérmen de grandes verdades acha-se ali depositado.

A lei do mundo subjetivo foi descoberta, acreditam; resta aplicá-la com a devida perseverança na explicação dos fenômenos manifestados pela atividade psíquica. Desfez-se a obscuridade profunda das velhas indagações metafísicas. A alma deixou de ser uma entidade fantástica, passando a ser explicada como uma simples generalização do encadeamento dos fenômenos psíquicos, realizada em conformidade com as leis da associação das ideias. Foi assim introduzida a unidade no caos e, como por um novo prodígio, a luz se fez, não já em virtude do poder mágico da palavra divina, mas em consequência dos esforços do homem. O mundo objetivo e o mundo subjetivo passaram a ser compreendidos como duas correntes paralelas de manifestações naturais, nascidas ambas de uma fonte comum: as revelações da consciência. E no mundo objetivo tudo se reduz a movimento e tudo se explica por transformações do movimento; no mundo subjetivo tudo se reduz a representações e tudo se explica por combinações das representações.

Hume havia reduzido todos os fatos da vida mental a estas três cousas: a impressão, a ideia e a ligação das ideias. Esta concepção, aceita por James Mill, interpretada e desenvolvida pelos modernos psicologistas, constitui ainda hoje a base da psicologia. A fórmula de James Mill é a mesma, havendo apenas mudanças de palavras: tudo reduz-se a sensações, ideias e associações de ideias. A sensação é o fato primordial; a ideia uma cópia da sensação; e a associação das ideias, a lei que tudo regula e da qual se originam todas as operações do espírito. Eis em essência a teoria associacionista.

Louis Ferri em seu valiosíssimo livro, *La psychologie de l'association* (1883), faz a história desta doutrina considerando-a nos diferentes períodos de seu desenvolvimento, na seguinte ordem:

Precursores: Hobbes, Locke, Berkeley.

Fundadores: David Hartley, David Hume.

Continuadores: Zanoti, Priestley, Erasmo Darwin.

Restaurador: James Mill.

Representantes atuais: Alexandre Bain, Stuart Mill, Herbert Spencer.

Foi também esta mais ou menos a marcha que já antes seguira Ribot em sua *Psychologie anglaise contemporaine*. É a marcha geralmente se-

guida. E tratando-se particularmente dos representantes atuais do sistema, costumam os historiadores e críticos considerar primeiramente Alexandre Bain, depois Stuart Mill, por último Herbert Spencer. É a ordem cronológica. Eu, porém, não pretendo propriamente escrever uma história da filosofia da associação, mas apenas submetê-la a uma análise mais ou menos completa, de modo a poder apresentar uma ideia precisa de suas conclusões capitais. Por isto contentar-me-ei com apresentar primeiramente as suas linhas gerais, no que me limitarei a consolidar os princípios de Bain na parte em que estes podem ser considerados como comuns a todos os grandes mestres do associacionismo. Depois tratarei de Stuart Mill como representante do idealismo; e por último, de Herbert Spencer, como representante do realismo, na filosofia da associação.

II
LINHAS GERAIS: ALEXANDRE BAIN

Para Bain, como para todos os outros representantes da escola associacionista, a expressão "associação das ideias" não é rigorosamente perfeita, porquanto não se dá associação somente entre ideias, mas também entre emoções, sensações, volições, em uma palavra, entre quaisquer estados mentais. Sensações, percepções, volições, ideias, todas estas, como quaisquer outras operações mentais, se associam; e estas associações podem dar-se não somente entre estados da mesma natureza, mas também entre estados de natureza diversa. Podem dar-se associações de sensações com sensações, de ideias com ideias, de volições com volições, isto é, entre estados da mesma categoria; mas também de sensações com ideias, de ideias com volições, isto é, de estados de categorias diversas. Neste sentido a lei tem a maior amplitude e nada está fora de seu alcance.

Por aí já se vê que a teoria associacionista deixa inteiramente de lado como anacrônica e absolutamente imprestável a velha doutrina das faculdades, tão largamente explorada pelos psicólogos da escola antiga. Pode-se fazer uma classificação dos fenômenos psíquicos distribuindo-os em grupos representados pelas expressões *sensibilidade, inteligência* e *vontade*; mas esses grupos são simples generalizações, estando longe de poder ser considerados como forças, isto é, como faculdades d'alma. É uma cousa se-

melhante ao que se dá com os fenômenos físicos quando os representamos sob as denominações de peso, eletricidade, magnetismo, etc. Aqui também generalizações têm sido elevadas à categoria de personalidades.

A tendência a personificar, tão natural ao espírito humano, não tem produzido grandes abusos somente na psicologia, mas também na física. A mitologia, o fetichismo, todas as formas antropomórficas do pensamento, não são senão personificações dos fenômenos da natureza, e deste modo todas as religiões têm por fundamento uma concepção arbitrária do mundo, lançando as bases de uma física imaginária. A teoria das faculdades entra na mesma ordem de fatos: é um duplo antropomorfismo; reduz a personalidades os próprios elementos da personalidade.

Bain não entra propriamente no exame desta matéria que já supõe resolvida: não faz a crítica da teoria das faculdades, mas também essa crítica era desnecessária, feita no desenvolvimento geral de suas ideias. Sendo a sua exposição inteiramente fundada sobre as leis da associação, limita-se a dizer, tratando da inteligência, que abandonou a sua subdivisão em faculdades. E feita essa declaração, encaminha-se diretamente para o seu fim: cada fato que analisa, é uma forma particular da associação das ideias. Acima dos fatos inumeráveis que observa, estão as leis particulares que os regulam, e acima destas leis particulares está a lei geral, a propriedade irredutível dos elementos mentais em virtude da qual todas as nossas ideias se ligam, se encadeiam, se associam.

Se esta lei pode ser considerada em analogia com as leis reguladoras do movimento dos corpos, se podemos considerar os fenômenos psicológicos uma corrente de fatos paralela e análoga à corrente dos fatos físicos, pode-se dizer que a psicologia se encaminha para o conhecimento da mecânica do espírito; e a fenomenalidade do espírito é regulada por uma perfeita mecânica, tão real e verdadeira como a mecânica dos corpos celestes.

Admitindo-se que a teoria das faculdades fosse uma simples classificação, sem que pretendesse elevar os diferentes grupos de fenômenos classificados à categoria de entidades substanciais, seria um sistema perfeitamente tolerável; e tal é o método adotado para muitas outras ciências. Separam-se os fenômenos que são de natureza diversa, reúnem-se os que são da mesma natureza; e distribuindo por esse modo a mentalidade

em grupos, consideram-se os diversos aspectos de uma sã e mesma sucessão de fenômenos. Em tal caso não há no sistema inconveniente nenhum, nem possível seria estudar fenômenos tão variados sem procurar classificá-los conforme certa ordem. É assim que devem ser consideradas as classificações de Bain.

Ribot faz em rápida síntese a exposição geral do ponto de vista de Bain, nas considerações que se seguem: "Entre a psicologia que liga os fatos intelectuais a algumas faculdades e a que os reduz a lei única da associação, há a mesma diferença que entre a física que atribui os fenômenos a cinco ou seis causas e a que liga o peso, o calor, a luz, etc., ao movimento. O sistema das faculdades nada explica porque cada uma delas é apenas um *flatus vocis* que só tem valor pelos fenômenos que encerra e nada mais significa além destes fenômenos. A teoria nova ao contrário mostra que os diversos processos da inteligência não são senão as formas diversas de uma lei única; que imaginar, deduzir, induzir, perceber, etc., é combinar ideias de uma maneira determinada; e que as diferenças de faculdades não são senão diferenças de associação. Ela explica todos os fatos intelectuais, não à maneira da metafísica que reclama a razão última e absoluta das cousas, mas à maneira da física que só ambiciona a sua razão segunda e próxima."

Bain não faz sistematicamente o estudo de cada uma das faculdades, mostrando pela análise de seus elementos geradores que todas elas se originam da associação, mas esta ideia é subentendida por todas as suas doutrinas. Ele reduz a três os elementos primitivos da inteligência: o sentimento ou consciência da diferença (*discernimento*), o sentimento ou consciência da semelhança (*similaridade*), e a memória ou poder de reprodução (*retentividade*). Estas operações supõem já por si a lei da associação das ideias, resultando da combinação inconsciente de diversas atividades nervosas e servem, ao mesmo tempo, de fundamento a todos os casos de associações mais complexas. O discernimento é o fundamento da associação por contraste; a retentividade é o fundamento da memória e da associação por contiguidade; e, finalmente, a semelhança explica a abstração, o raciocínio, a generalização, etc.

A consciência, propriedade fundamental da atividade do espírito, princípio característico dos fenômenos psicológicos, é também um caso especial da lei de associação, porque nada mais é que o encadeamento

de nossos estados internos, consistindo na sucessão das ideias, sensações, volições, desejos, etc. E é da continuidade dos fenômenos psíquicos que resulta a unidade do espírito, como é da continuidade dos movimentos moleculares resultantes das leis de assimilação e decomposição nutritivas (*turbilhão vital*) que resulta a unidade orgânica.

Os diferentes modos de associação podem ser reduzidos a dous grupos: o grupo das associações por contiguidade e o grupo das associações por qualidade. A expressão "associações por qualidade" não é empregada por Bain; mas esta denominação parece preferível à que é geralmente adotada na escola, "associações por semelhança", porquanto não se dá associação somente por semelhança, mas também por diferença ou contraste.

O grupo das associações por contiguidade compreende a associação sincrônica e a associação sucessiva. A primeira representa a existência simultânea; a segunda, a existência sucessiva. Uma resulta da contiguidade no espaço; outra, da contiguidade no tempo. As associações por qualidade compreendem a associação por semelhança e a associação por diferença ou contraste.

A estes dous grupos de associação Bain acrescenta um terceiro, o das associações construtivas. O espírito não somente tem a propriedade de experimentar sensações, percebê-las e reproduzi-las, dando lugar às múltiplas operações de que resultam a memória, o conhecimento, etc., mas também por associação destas mesmas sensações e percepções, reproduzindo-as e combinando-as, pode elevar-se à concepção de sensações possíveis, dando lugar a todas as maravilhosas produções da imaginação. Tal é um dos caracteres mais admiráveis da inteligência e é aí que o espírito vai encontrar elementos para as criações da arte. As associações construtivas são, pois, o fundamento da estética. Todos estes modos de associação dão-se segundo certas leis de que as mais importantes podem ser formuladas assim:

I. Associações por contiguidade: ações, sensações, sentimentos que se produzem conjuntamente ou se sucedem imediatamente tendem a nascer conjuntamente, a aderir de tal modo que quando mais tarde um se apresenta ao espírito, os outros são também representados.

II. Associações por qualidade: ações, sensações, pensamentos ou emoções presentes tendem a despertar as que lhes são semelhantes, ou antagônicas, entre as impressões ou estados anteriores.

III. Associações construtivas: por meio da associação o espírito tem o poder de formar combinações ou agregados diferentes de tudo o que lhe foi apresentado no curso da experiência.

A teoria que fica exposta não pertence exclusivamente a Bain; constitui o fundo comum da doutrina associacionista. Ficam assim estabelecidas as ideias gerais do sistema. Foi daí que se fez o ponto de partida para o estabelecimento de uma nova psicologia, levantando-se na Inglaterra, incontestavelmente, um grande e monumental edifício com tendências para o idealismo em Stuart Mill e Bain, e para o naturalismo realista em Herbert Spencer. Com efeito, Mill, estudando a doutrina associacionista, limita-se a fazer o exame do mecanismo do espírito, colocando, como critério da verdade, acima das manifestações da matéria, o veredicto da consciência. Também para Mill a matéria, o mundo objetivo, é simplesmente uma possibilidade permanente de sensações. Spencer estuda o espírito em suas relações com o organismo e com a natureza inteira. O primeiro é o lógico e o psicólogo, o segundo é o naturalista da escola.

. . . .

Capítulo II

STUART MILL: O ASSOCIACIONISMO IDEALISTA

O ASSOCIACIONISMO em Stuart Mill transforma-se em uma crítica do conhecimento. Para esse eminente pensador as leis da associação são não somente uma teoria, porém um método de filosofar. As leis do pensamento, os princípios fundamentais da atividade psíquica, as noções da matéria e do espírito, as diferentes manifestações do espírito, as qualidades primárias da matéria – a resistência, a extensão, a figura, tudo isto é submetido a exame e tudo encontra nas leis da associação a sua interpretação natural.

É o que passo a examinar. Para maior clareza, porém, farei a minha exposição na seguinte ordem:

1º) Determinação das verdades fundamentais;

2º) Noção da matéria;

3º) Noção do espírito.

I
DETERMINAÇÃO DAS VERDADES FUNDAMENTAIS

Mill, como quase todos os grandes pensadores modernos, tratando de dar um fundamento durável ao que se pode chamar a determinação das verdades primárias do conhecimento, parte do testemunho direto

da consciência. Em verdade é da consciência que devemos partir, é para a consciência que devemos apelar, sempre que tratarmos de submeter a exame qualquer fenômeno, quer de natureza subjetiva, quer de natureza objetiva. E se tudo depende de certo número de verdades primárias, estas por sua vez não podem ser compreendidas senão como tendo ou pelo menos devendo ter seu fundamento nas operações mesmas da consciência. Com efeito, a consciência é o fundamento de toda a certeza. É por ela que sabemos que alguma cousa existe; é por ela que temos conhecimento da existência do mundo, como de nossa própria existência. E tudo pode ser negado por um cético intolerante, as produções do espírito, como as evoluções da matéria, menos a consciência, porquanto negar como afirmar é fato que já por si depende da consciência, sendo que negar ou afirmar uma cousa é dizer se essa cousa nos é ou não atestada pela consciência.

A) Sobre a consciência em geral

Sem a consciência nenhum conhecimento seria possível, sendo que conhecer um fato é ter ideia desse fato, isto é, é ter representação desse fato na consciência. Para conhecer é, pois, necessário remontar às revelações da consciência; e é de fato remontando às revelações da consciência que se estabelece todo o critério, como toda a certeza. Sem a consciência não poderia haver conhecimento da existência da matéria, como da existência do espírito, e o conceito da natureza seria mesmo impossível. As múltiplas combinações da matéria e da força dar-se-iam inutilmente no vácuo, se não houvesse uma consciência que as refletisse, transformando-as em conhecimento. O conhecimento seria mesmo um absurdo, pois que não haveria nenhum coração para sentir, como nenhum cérebro para pensar. E a natureza com todas as suas maravilhas, por mais que produzisse, por mais que fosse fecunda, desde que não pudesse ser conhecida, seria a mesma cousa que o nada.

É, pois, importantíssimo para a filosofia e deve ser sua principal preocupação indagar da verdadeira significação da consciência. É assim que todas as teorias do espírito humano dão-se por interpretações da consciência, no dizer de Mill, sendo que é sobre este testemunho primeiro que elas direta ou remotamente repousam; e é o que a consciência diretamente nos revela junto às consequências legítimas de suas revelações, que

compõe, como todo o mundo poderá certificar, o que sabemos do espírito e mesmo de todas as cousas.[123]

A consciência é, pois, o fundamento do mundo, desde que, como não se poderá contestar, é o fundamento de todo o conhecimento. Contudo, conquanto seja certo que tudo dela depende, sendo que é por meio dela que tudo se conhece, não obstante, quase nada é o que dela mesma se sabe, sendo inúmeras as dificuldades com que se luta sempre que se trata de submetê-la a exame. Pode-se mesmo dizer que nada neste sentido há sido feito sendo quase nulo o resultado a que hão chegado as mais ousadas tentativas de explicação.

O espírito humano nunca se dá por satisfeito. Vem de longe e compreende que sua viagem não tem fim, porquanto jamais se esgotará o campo de exploração da sua atividade. Mas ainda assim, nada sabe da natureza intrínseca das cousas e sempre que se esforça de chegar sobre este ponto a qualquer resultado, termina por fazer a confissão de sua impotência, reconhecendo por fim que nada pode afirmar sobre estes dous fatos que já Du Bois-Reymond apresenta como os limites do conhecimento da natureza e Lange considera como os limites inacessíveis do conhecimento em geral: a explicação última da mecânica dos átomos e a explicação última da metafísica da consciência.

Estas duas explicações têm de fato se conservado até agora inacessíveis a todas as forças da inteligência e sempre que a elas pretendemos chegar compreendemos que indefinidamente nos escapam, passando para o domínio da natureza intangível que impossível será, nas condições atuais e sem dúvida por muito tempo ainda, subordinar aos nossos mesquinhos processos de observação. E tratando de explicar particularmente a consciência, o mais que se pode fazer é tratar de descobrir não em que ela consiste, mas unicamente quais as verdades elementares em que ela se resolve.

Tal é, com efeito, o ponto a que, por via de regra, se elevam os esforços da filosofia. Procurando estudar a consciência os filósofos, o mais que procuram fazer é tratar de deduzir as verdades elementares, os dados primitivos do conhecimento, sendo que sobre este ponto não há mesmo divergência entre os representantes dos diferentes sistemas. É assim que,

123 *Filosofia de Hamilton* – cap. VIII.

tratando somente dos dous grandes métodos contemporâneos, se a escola crítica ou intuitiva, querendo estabelecer os limites do verdadeiro domínio filosófico, começam por abrir luta contra todos os precedentes do pensamento, para terminar reduzindo a metafísica unicamente a uma crítica do conhecimento – o mesmo faz a escola associacionista quando, reduzindo a psicologia também a uma crítica do conhecimento, tudo pretende deduzir na vida do espírito, das múltiplas operações da lei da associação das ideias.

É de acordo com esse último sistema que Stuart Mill formula como ponto de partida de suas cogitações o seguinte princípio já estabelecido por Hamilton: "O primeiro problema da filosofia é buscar, purificar, estabelecer pela análise e pela crítica do conhecimento os sentimentos e as crenças elementares em que são dadas as verdades elementares que todos possuem."[124] É isto realmente o mais que se pode conseguir nas condições atuais do pensamento, sempre que se cogita de explicar a significação da consciência. Passando daí, tudo se perde no insondável e nada se pode estabelecer de positivo na filosofia. Não obstante, desde que estudar as verdades elementares, os dados primitivos do conhecimento é, em última análise, estudar a consciência, pode-se dizer que o primeiro problema da filosofia consiste, no sentir de Stuart Mill e de Hamilton, em esforçar-se por deduzir a verdadeira significação da consciência, isto é, em procurar dar a explicação, descobrir o segredo das verdades fundamentais do conhecimento.

B) Sobre as verdades fundamentais

Postas de lado as dificuldade, insuperáveis do problema pela sua redução a estes limites mais restritos, tratemos de submetê-lo a exame, tendo em consideração as vistas particulares do método associacionista. Tudo se reduz a uma simples dedução dos chamados princípios fundamentais, de modo a se poder estabelecer um critério seguro da verdade. Parece tudo isto muito simples, mas em verdade não o é; e para chegar a qualquer resultado é mister submeter a exame em seus fundamentos o mecanismo todo inteiro da inteligência. Eu me limitarei, porém, apenas aos dados gerais do problema.

124 Mill – *Filosofia de Hamilton*, cap. IX.

O conhecimento é sem dúvida um fato cuja significação não pode ser contestada. Existe de um lado o mundo da realidade como conjunto dos fatos naturais, e de outro lado o conhecimento como repercussão psicológica desse mesmo mundo da realidade. Ora, o mundo da realidade obedece em sua evolução progressiva a certo número de leis permanentes e imutáveis: o conhecimento reduz-se a uma sistematização geral destas leis, constituindo um conjunto orgânico, com a sua vida própria, com seus órgãos particulares, podendo demais desenvolver-se e aperfeiçoar-se. Mas para que seja esse conhecimento possível é necessário que haja certo número de princípios gerais a que obedece e que o regulam, servindo de base a todas as suas operações, contribuindo, por assim dizer, com a musculatura do pensamento. São a estes princípios, elementos da consciência, que se deve dar o nome de verdades fundamentais.

Como podem, porém, ser explicadas estas verdades fundamentais? São um produto da experiência ou resultam da própria organização do espírito; são conhecidas intuitivamente, sendo anteriores a toda a experiência ou vão sendo espontaneamente, progressivamente constituídas pela elaboração experimental? Eis compreendido, sob o seu ponto de vista mais amplo, o problema que se discute. É o mesmo problema desenvolvido por Locke a propósito da origem das ideias; é o mesmo problema que a filosofia alemã resolve pelas categorias do conhecimento e que os pensadores ingleses, à frente deles Stuart Mill, pretendem resolver pela lei da associação das ideias.

São dous os métodos empregados, conforme a classificação de Mill: o método introspectivo e o método psicológico. Estes dous métodos são por Stuart Mill considerados como antagônicos; mas, ao que parece, esta ideia não é procedente; e penso que o método introspectivo e o método psicológico se auxiliam reciprocamente, completam-se, pode-se dizê-lo; e terão de dar a verdadeira solução do problema fundamental da filosofia, logo que for ele colocado em seu verdadeiro terreno. O método introspectivo tem por agentes a intuição e a observação direta da consciência; o método psicológico deixa de lado a intuição e joga exclusivamente com a experimentação e o cálculo.

A primeira dificuldade consiste em saber quais são as verdades que devem ser consideradas como fundamentais. Considerada sob esse

ponto de vista, a questão pode parecer, à primeira vista, ociosa, mas em verdade não é assim. Importa muito definir e limitar as verdades cuja natureza se trate de submeter a exame, sem o que toda a solução é impossível. Bem interpretadas as cousas, essa primeira dificuldade assume proporções consideráveis, e não poucos hão recuado diante deste primeiro embaraço que não deixa de ter sua importância. De fato o nosso conhecimento é por tal modo complexo, compreende uma tal variedade de princípios, e esses princípios se combinam uns com os outros por modos tão imperceptíveis e com tal multiplicidade de aplicações, que não é com certeza cousa fácil reduzi-los a um número preciso de verdades fundamentais. Nisto estão mesmo todas as dificuldades da filosofia e é daí que partem todas as divergências das diferentes escolas.

Além disto, a expressão "verdade fundamental" é puramente relativa e, compreendido de certo modo, qualquer princípio pode ser mais ou menos fundamental, conforme a extensão dos princípios que dele dependem. Um princípio pode mesmo ser fundamental relativamente a uma certa ordem de conhecimentos, dependendo, entretanto, de outro princípio em relação ao qual não é fundamental, mas derivado. Todos os nossos conhecimentos se acham por esse modo ligados como numa cadeia irresistível, constituindo um organismo formado por uma multiplicidade infinita de princípios, cada um dos quais se prendendo a outro mais elevado, movendo-se todos dentro da mesma esfera. Na redução de todos esses princípios a um certo número de princípios gerais é que consiste o objeto principal da filosofia; e a isso se reduz a determinação das verdades fundamentais. Quais são elas? Eis a questão.

C) O critério deduzido da impossibilidade da concepção do contrário

Para solução desta primeira dificuldade o único critério seguro vem a ser que são verdades fundamentais, "elementos, fatos de nossa consciência", na linguagem de Hamilton, os fatos últimos e simples, aqueles que não podemos reduzir ao estado de generalização da experiência, em uma palavra, os que são sempre acompanhados do "caráter de necessidade". Para que uma verdade seja considerada como fundamental, é preciso que seja impossível deixar de pensá-la. "A sua necessidade nos obriga a reconhecê-la como um dado originário da inteligência, permitindo assim

distingui-la dos resultados puros da generalização e do cálculo". O que caracteriza, pois, as verdades fundamentais, é a sua necessidade, devendo ser consideradas como adquiridas todas as que são resultantes da generalização ou qualquer operação do espírito.

Spencer dando a esse princípio uma extensão ilimitada eleva-o à categoria de postulado universal do conhecimento. Assim compreendido o princípio pode ser formulado nestes termos: "Uma crença cuja existência invariável é certificada pela inconcebibilidade de sua negação é necessariamente verdadeira." Por outra: "O que não pode ser concebido não existe." Ou ainda: "Quando não se pode conceber a negativa de uma proposição deve haver certeza absoluta de que essa proposição é a expressão de uma verdade."

Spencer, para estabelecer esta doutrina, funda-se em dous argumentos: um positivo; outro, negativo. O argumento positivo consiste no fato de que esta crença representa a soma de toda a nossa experiência passada. O negativo, no fato de que quando a impossibilidade da negativa de uma proposição não seja uma prova completa da verdade da mesma proposição, é impossível ter outra melhor, sendo que essa impossibilidade é o fundamento de todas as nossas premissas originárias, bem como a nossa garantia única em todas as demonstrações.

Mill combate a doutrina de Spencer e, contestando a validade tanto do argumento positivo como do argumento negativo, termina por invocar em seu favor a autoridade de Hamilton, com o qual sustenta que não há razão para concluir que um certo fato não é verdadeiro, unicamente porque não podemos conceber sua possibilidade. Mas Hamilton, se não aceita esse princípio como critério último da verdade, ao menos adota-o como critério para distinguir se uma crença nasce da experiência ou é uma verdade intuitiva, um dado original da consciência, o que também não é admitido por Mill para quem tudo vem da experiência, mesmo as verdades por outros consideradas como intuitivas. De modo que Mill não está com Spencer, nem também com Hamilton, estando somente em parte com Spencer quando estabelece com ele que tudo vem da experiência, e também somente em parte com Hamilton quando afirma que a impossibilidade da concepção de um certo fato qualquer não garante a impossibilidade de sua existência. Mas Hamilton, contestando o valor do critério da inconcebibili-

dade, adota em lugar dele, como o critério da verdade, o princípio de contradição e o princípio de exclusão do meio. O primeiro pode ser formulado assim: duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras. O segundo: duas proposições contraditórias não podem ser ambas falsas.[125]

Mill aceita o princípio de contradição, nem há quem possa contestá-lo, mas admira que o princípio de exclusão do meio seja dado como uma verdade necessária, como um dado original da consciência, quando nem mesmo é verdadeiro senão com grandes reservas. Mas basta que seja aceito por ele o princípio de contradição, porque a aceitação desse princípio não é senão uma consequência do critério da inconcebibilidade.

Com efeito: por que é que não se pode deixar de aceitar o princípio de que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, como não se pode deixar de aceitar qualquer outro axioma, senão pela impossibilidade de conceber o contrário? O critério da inconcebibilidade é, pois, o critério último; nem há quem seja capaz de convencer-nos que uma cousa existe quando a existência da mesma não pode ser representada em nossa consciência, por envolver ideias que se repelem.

Neste ponto acho que não procedem as razões de Mill e de Hamilton, nem se pode deixar de adotar o postulado universal do conhecimento, apresentado por Spencer, se bem que não sejam procedentes as consequências que dele supõe poder tirar o mesmo Spencer, quando trata de estabelecer as bases de sua concepção realista da natureza, como veremos adiante.

Aceito, pois, o critério da inconcebibilidade, pode o princípio geral e fundamental do conhecimento ser estabelecido pela seguinte forma: são verdades fundamentais todas aquelas que, sendo dadas, é absolutamente impossível pensar o contrário.

Exemplo: nenhum movimento é possível fora do espaço e do tempo.

Por mais que o homem se esforce, ser-lhe-á absolutamente impossível conceber o contrário desta proposição. O espaço e o tempo são, pois, condições necessárias do movimento: eis uma verdade fundamental.

---

125 Veja-se, para maior desenvolvimento, Stuart Mill, *Sistema de lógica*, liv. II, cap. VII.

Fazendo aplicação rigorosa desse critério, não seria difícil reduzir a número limitado e preciso todas as verdades que estão em condições de ser consideradas como fundamentais ou primárias.

É assim que nenhum conhecimento é possível sem o reconhecimento dos seguintes princípios:

1º) A existência do espírito como elemento subjetivo e a existência da matéria como elemento objetivo do conhecimento:

2º) A lei de causalidade como princípio motor das transformações da matéria e causa determinante das evoluções do espírito;

3º) O espaço e o tempo como condições formais de todas as transformações da matéria; a motivação e a finalidade como condições formais de todas as evoluções do espírito.

Mill submete a um exame rigoroso e fecundo a noção da matéria e a lei de causalidade; estuda as noções do espaço e do tempo; mas nada podemos dele aproveitar relativamente à lei de motivação e finalidade. Também esta questão é nova, e pode-se bem afirmar que ainda não foi devidamente incluída no corpo da filosofia. O que se tem dito relativamente à velha questão do "livre-arbítrio" e do determinismo, não nos dá uma ideia sequer do que chamamos lei de motivação e finalidade; e tal é a mais importante de todas as leis filosóficas porque é daí que se deve partir para lançar as bases de uma nova concepção da ciência moral. Deixemos, porém, de parte esse importante assunto que só mais tarde poderá ser estudado e passemos ao exame da noção da matéria.

É aqui que entro propriamente no estudo das ideias de Mill.

II
NOÇÃO DA MATÉRIA

Como chegou o homem a adquirir a noção da matéria? O fato de propor semelhante questão, por si só, parece à primeira vista um absurdo. Pois pode alguém pôr em dúvida a existência da matéria? Pode alguém por um momento supor que não são cousas reais os fatos que se passam em torno de nós e que todos nós estamos vendo?

Para pessoas vulgares estas perguntas são não somente naturais, porém, mesmo forçadas. Entretanto, pensadores eminentes hão feito de

todos os fenômenos resultantes das múltiplas transformações da matéria simples produtos da atividade psíquica, transportados para o exterior em consequência de uma ilusão originada da própria organização do espírito. Há quem tenha procurado explicar o espírito como transformação da matéria, reduzindo todos os fenômenos psicológicos a simples vibrações intermoleculares nas circunvoluções cerebrais; mas há também quem tenha procurado explicar a matéria, e porventura com mais lógica, como função do espírito. Como quer que seja, a questão fica sempre de pé. Não se pode chegar a uma solução definitiva, e tanto é difícil explicar o espírito como transformação da matéria, quanto explicar a matéria como transformação do espírito.

A verdadeira filosofia é a que aceita os dous fatos como revelações irredutíveis da consciência. Sobre isto não há dúvida. Contudo ainda que seja adotado esse expediente que é sem dúvida o mais cômodo, mas não deve só por isto ser considerado a última palavra da ciência, é indispensável esclarecer o conceito da matéria, como o conceito do espírito.

O exemplo de Berkeley que nega a matéria e só admite o espírito, explicando aquela como simples resultado das operações realizadas por este, ficou memorável; e d'Holbach, o célebre autor do *Sistema da natureza*, irrita-se contra o bispo de Cloyne, mas não pode refutá-lo, diz Lange. Bem se vê que a questão é grave e a esfera em que passa a girar nosso pensamento se faz nebulosa e aparentemente fantástica; acontece algumas vezes assim quando se procura a verdade. É uma consequência da repugnância manifestada pela nossa inteligência naturalmente preguiçosa por tudo quanto é novo e estranho. Primeiro faz-se o caos; depois vem a luz. É uma teoria velha que se dissolve; é uma doutrina nova que começa.

Schopenhauer afirma: "O mundo é minha representação." E esta proposição que parece à primeira vista ter sido lançada como uma pedra de escândalo foi, entretanto, apresentada como uma verdade evidente pelo imortal intérprete da filosofia indiana e renovador do idealismo transcendental. Quer se considere o pensamento de Berkeley em sua forma atrasada, quer se considere a doutrina de Schopenhauer com a sua tecnologia moderna, o princípio é o mesmo, embora seja considerado de modo mais amplo por Schopenhauer. Cada um o expõe com precisão e clareza

e em ambos a demonstração é perfeita e irrefutável. São interpretações gradativas de uma só e mesma verdade, são gradações sucessivas de um só e mesmo princípio.

Hamilton aceita a matéria e o espírito como dados originais da consciência. Segundo ele, a consciência dá como fato último uma dualidade primitiva: um conhecimento do sujeito em relação e em oposição com o objeto; e um conhecimento do objeto em relação e em oposição com o sujeito. O sujeito e o objeto (*eu e não eu* conforme a linguagem de Hamilton) são, assim, dados numa síntese original como unidos na unidade do conhecimento, e numa antítese original como opostos no contraste da realidade. Em outros termos, nós temos conhecimento do sujeito e do objeto num ato indivisível de conhecimento que os envolve a ambos; mas temos também consciência deles como sendo em si mesmos diferentes e exclusivos um do outro.

Stuart Mill combate a doutrina de Hamilton e, aceitando também a matéria e o espírito como fatos irredutíveis, considera-os não como dados originais da consciência, mas como produtos da experiência, elaborados na conformidade das leis da associação das ideias. É neste ponto precisamente que Stuart Mill se destaca de Hamilton; e vê-se assim que conquanto a *Filosofia do condicionado* tenha sido elaborada como um grito de guerra contra o transcendentalismo alemão, contudo Hamilton se inclina para a Alemanha, revelando manifestamente a influência de Kant, ao passo que Mill procura, em nome da experiência, reagir contra o método intuitivo.

A) Sobre a noção da matéria em geral

Tratemos agora de examinar a crença que se formou no espírito do homem em uma realidade exterior, como a compreende Mill, que começa por fazer em rápida síntese a exposição das leis da associação das ideias.

São as seguintes:

Primeira: as ideias dos fenômenos semelhantes tendem a apresentar-se conjuntamente ao espírito.

Segunda: quando quaisquer fenômenos foram experimentados ou concebidos em contiguidade íntima um com outro, suas ideias tendem

a apresentar-se conjuntamente. Há duas espécies de contiguidade: a simultaneidade e a sucessão imediata. Quando fatos foram experimentados ou concebidos simultaneamente, a ideia de um evoca a de outro. Quando fatos foram experimentados ou pensados em sucessão imediata, o antecedente ou sua ideia lembra a do consequente, se bem que a recíproca não seja verdadeira.

Terceira: as associações produzidas por contiguidade tornam-se mais certas e mais rápidas por efeito da repetição. Quando dous fenômenos estiveram muitas vezes reunidos e em caso algum se apresentaram separados, quer na experiência, quer no pensamento, produz-se entre eles o que se chama "associação inseparável": não se quer por estas palavras dizer que a associação deva inevitavelmente durar até o fim da vida, que nenhuma experiência subsequente, nenhuma operação do pensamento possa dissolvê-la; mas somente que, enquanto não se der essa experiência ou essa operação do pensamento, a associação ficará irresistível, sendo-nos impossível pensar um de seus elementos separado do outro.

Quarta: quando uma associação adquiriu esta espécie de inseparabilidade, quando a cadeia que une as duas ideias foi assim firmemente constituída, não somente a ideia evocada pela associação torna-se na consciência inseparável da ideia que a sugere, mas os fatos ou fenômenos que correspondem a estas ideias terminam por parecer inseparáveis na realidade: não podemos admitir que existam separadamente cousas que somos incapazes de conceber separadamente; e nossa crença em sua existência, conquanto em realidade seja um produto da experiência, parece-nos intuitiva.

Organizada por este modo a classificação geral das leis da associação, Mill estabelece logo em seguida a seguinte dedução: "Partindo destas premissas, a teoria psicológica sustenta que há associações naturalmente e mesmo necessariamente produzidas pela ordem de nossas sensações, e que a supor que nenhuma intuição de um mundo exterior se houvesse formado na consciência, estas associações produziriam inevitavelmente a crença no mundo exterior, fazendo-a considerar como intuitiva."[126]

Sendo assim, o conceito da matéria ou noção do mundo exterior como *substratum* de todas as manifestações da aparência ou fenome-

126 Stuart Mill – *Filosofia de Hamilton*, cap. XII.

nalidade objetiva do universo desaparece como sombra fantástica, como figura complexa, nascida da repercussão das próprias operações do espírito. O universo é uma sombra; e se se procura para esta sombra um ponto de apoio persistente e real de que deva ser ela considerada como representação exterior, esse ponto de apoio está não na matéria, porém no espírito, e em tal caso é força reconhecer que Stuart Mill é tão idealista quanto Schopenhauer e Kant, tendo apenas dado corpo ao sistema de Berkeley, animando-o do espírito da ciência moderna.

Nenhuma é, pois, aí a distância que vai de Mill para Schopenhauer, e mesmo para Berkeley.

Efetivamente, o pensamento fundamental de Berkeley pode ser reduzido a estas únicas proposições citadas por Lefèvre a título de curiosidade: "Há verdades tão fáceis de compreender que basta abrir os olhos para percebê-las; e no número das mais importantes me parece estar esta: que a Terra e tudo o que aparece em seu seio, em uma palavra, todos os corpos de que se compõe este magnífico universo não existem senão em nossos espíritos." (*La philosophie*)

Schopenhauer, por seu lado, assegura: "Nenhuma verdade é mais certa, mais absoluta, mais evidente que esta: tudo o que existe para o pensamento, isto é, o universo inteiro não é objeto senão a respeito de um sujeito, não é percepção senão em relação com um espírito que perceba, em uma palavra, é pura representação. Esta lei aplica-se naturalmente a todo o presente, a todo o passado, a todo o futuro, ao que está longe, como ao que está perto de nós, porque ela é verdadeira do tempo e do espaço mesmos, graças aos quais as representações particulares se distinguem umas das outras. Tudo o que o mundo encerra está nesta dependência do sujeito e não existe senão para o sujeito." Não é, entretanto, aqui que Schopenhauer fala mais explícita e claramente, conhecida a fórmula sacramental de sua filosofia. No segundo volume de sua grande obra – *O mundo como vontade e como representação* – , ocupando-se do ponto de vista idealista, estabelece francamente o seguinte: "Tudo o que nos cerca é um fenômeno do cérebro."

O que estabelecem Schopenhauer e Berkeley não contém cousa alguma que se possa considerar essencialmente diversa do que diz Stuart Mill, quando afirma: "Esta ideia de alguma cousa que se distingue de nossas impressões positivas, pelo caráter que Kant chama a perdurabilidade;

que permanece fixa e idêntica quando nossas impressões variam; que existe, quer saibamos, quer não, e é sempre quadrada ou de qualquer outra figura, ou nos apareça como quadrada ou como redonda, é o que constitui toda a nossa ideia de substância exterior. Assinar uma origem a esta concepção complexa é explicar o que entendemos por nossa crença na matéria. Ora, tudo isto, segundo a Teoria Psicológica não é senão a forma que as leis conhecidas da associação imprimiram à concepção ou noção experimental das sensações 'contingentes', isto é, das sensações que não estão em nossa consciência presente e que talvez nunca estiveram individualmente, mas que, em consequência das leis a que pela experiência temos aprendido que nossas sensações obedecem, sabemos que teríamos experimentado em circunstâncias dadas, e que poderíamos ainda experimentar nas mesmas circunstâncias". (*Obr. cit.*, cap. cit.)

B) Razão de nossa insistência: atraso da filosofia no Brasil

Todas estas citações têm por fim tornar bem patente o caráter idealista da filosofia de Mill. Era indispensável isto: 1º) porque oportuna era a ocasião que assim naturalmente se nos ofereceu para esclarecer certos conceitos indispensáveis ao estabelecimento de algumas doutrinas que hão de ser desenvolvidas mais adiante; 2º) porque era preciso destruir desde logo o prejuízo comum em virtude do qual Stuart Mill é geralmente considerado entre nós como um simples discípulo de Comte. É certo que a influência de Comte se fez sentir sobre ele. Uma longa correspondência foi entretida entre ambos e o próprio Comte o considerava seu discípulo, ao mesmo tempo que Stuart Mill experimentou em começo pelo fundador do positivismo uma espécie de fascinação. Mas isto passou. Por fim o rompimento foi completo, sendo que aplaudindo em sua *Lógica* as ideias de Augusto Comte no que diz respeito à organização sistemática das ciências, de todo oposta, para não dizer hostil, é a atitude de Mill no que tem relação com a sonhada *reorganização social* do fundador da Religião da Humanidade. Mesmo pondo de parte a intuição religiosa, para considerar precisamente o ponto de vista filosófico de cada um dos dous pensadores, é certo que o positivismo se prende mais ou menos diretamente ao materialismo, ao passo que Stuart Mill francamente se declara pela concepção

idealista do mundo, inclinando-se assim Augusto Comte para um lado, ao passo que Mill se coloca no extremo oposto do pensamento.

Demais o atraso da filosofia chega no Brasil a tal ponto, que para tornar conhecidas verdades, aliás de extrema simplicidade, não basta apoiá-las em argumentos irrefutáveis, é necessário insistir, repisar, tornar volumosa a exposição, para arrastar pelo peso, já que de outro modo não nos é permitido fazer prevalecer a excelência de uma doutrina que cedo ou tarde dominará. É necessário bater e bater muitas vezes, já o disse alguém.

Considera-se mesmo a filosofia uma cousa inútil; e um povo que não tem religião, porque em verdade o povo brasileiro é essencialmente irreligioso, desde que reina, como se sabe, nas classes superiores a anarquia e nas camadas inferiores o mais grosseiro fetichismo; – um povo que não tem religião, afirmo, e que por isto mesmo em nada poderá revelar solidez de caráter, a isto reúne a qualidade especialíssima de em cousa alguma se preocupar com obter a mais simples noção da natureza e da vida. Não admira, portanto, a confusão a que nos achamos reduzidos, nem por modo algum nos deve surpreender o abatimento a que tem chegado entre nós o sentimento moral. É natural tudo isto, sendo este o estado característico das épocas de transição religiosa e filosófica. E note-se que não é isto uma especialidade da sociedade brasileira: manifestam-se sintomas de dissolução, operam-se abalos profundos em todas as sociedades contemporâneas.

Não me é dado aqui insistir sobre este assunto, sem que tenha de afastar-me do objeto especial desta seção; mas não devo passar adiante sem deixar mencionada a causa a que, penso, mais ou menos diretamente se ligam todas estas perturbações: é a decadência do sentimento religioso. O catolicismo está morto, afirmam por toda a parte os chamados livres-pensadores. Mas não morre uma religião sem que estremeça a humanidade.

Na Europa, batido o catolicismo como todas as seitas congêneres, pelo espírito novo formado ao calor vivificante das ciências da natureza; desmoronado esse edifício secular que foi, é inegável, o alicerce da civilização do Ocidente, resta a cultura filosófica que mantém em equilíbrio o sentimento moral. Mas, no Brasil, onde a filosofia é inteiramente nula, retirada a religião, o que resta para levantar o espírito público, o que subsiste para ordenar a sociedade? É o que se vê: a cobiça desenfreada, o interesse absorvendo todas as aspirações, o dinheiro constituído único ideal

de cada indivíduo: a anarquia em tudo, pondo-se assim mais uma vez em evidência a invariabilidade da lei: "a convicção congrega e harmoniza; o interesse desorganiza e divide". E pode-se como síntese geral das tendências características da nacionalidade brasileira estabelecer esta fórmula: todas as questões resolvem-se aqui a dinheiro, não a peso de ouro, mas a bilhetes de crédito.

Estas considerações afastaram-me um pouco da questão que tenho em vista estudar. Mas a digressão não será inútil. Há interesse em repetir certas verdades. E insistindo sobre o atraso da filosofia no Brasil, decerto não perderemos o tempo. Sobre este assunto, porém, em vez de discorrer por conta própria, julgo preferível ceder a palavra a Tobias Barreto.

"Não há domínio algum da atividade intelectual", diz o autor dos *Estudos alemães,* "em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo, como no domínio filosófico.

"É certo que todas as outras manifestações de nossa vida espiritual dão também testemunho de uma singular e incomparável fraqueza. Mas é sempre dar testemunho de alguma cousa. Um certificado de doença é, em todo o caso, menos triste que um certificado de morte.

"Assim não temos poetas, nem artistas de merecimento; mas a poesia e as artes se cultivam entre nós. Não podemos lisonjear-nos de possuir um só jurista de estatura européia, como o Chile possui o seu Calvo, e os Estados Unidos o seu Dudley Field; porém, ao menos, é certo que o direito constitui uma das nossas mais constantes preocupações intelectuais.

"Ciência, história, literatura: – tudo isto é fútil; mas seria injustiça querer exprimir tudo isto por meio de uma fórmula absolutamente negativa. No fundo da crítica fica sempre algum resíduo, que ainda pode servir de fermento a mais sérias e mais dignas produções futuras.

"Com a filosofia o caso é bem diverso. Se nas outras esferas do pensamento somos uma espécie de *antropóides* literários, meio homens, meio macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade, no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação."[127]

---

127 Tobias Barreto – *Questões vigentes.*

Não devemos aplaudir a maneira áspera por que se manifesta o ilustre brasileiro que tanto entusiasmo conseguiu despertar na mocidade acadêmica de Pernambuco. Não devemos aplaudi-lo: 1º) porque "tudo tem o seu tempo"; 2º) porque uma civilização que começa não pode competir com civilizações já amadurecidas na luta, sendo que acontece com os povos a mesma cousa que com o indivíduo: a precocidade exagerada é quase sempre sinal de uma atividade que cedo se esgota. Porém, pondo de parte o exagero, é impossível negar que amargas, mas incontestáveis verdades nos são aí reveladas.

O Brasil ainda não produziu um filósofo; mas atendendo-se bem às nossas circunstâncias especiais, não é isto para estranhar quando é certo que, estendendo um pouco esta afirmação e olhando mais ao largo, poder-se-ia dizer a mesma cousa de toda a América. É que a filosofia é privilégio de poucos e não pode o verdadeiro pensamento filosófico brotar assim de cada canto e em todos os momentos da História. Ele brota espontaneamente das entranhas mesmas da espécie: é impessoal; não pode confundir-se com as construções arbitrárias, convencionais de espíritos vulgares.

Somos uma nação de ontem e para a elaboração de grandes construções filosóficas, originais e fecundas, é indispensável o concurso do tempo. Eis a verdadeira explicação de nossa situação em matéria de filosofia, compreendendo-se assim claramente a razão de nossa insistência, tratando-se de determinar o ponto de vista filosófico de Mill. E, entretanto, se Stuart Mill é idealista, prendendo-se mais ou menos diretamente ao sistema de Berkeley que Lefèvre classifica de "menos sério", cumpre-nos antes de qualquer outra cousa elucidar este ponto: em que se distingue o seu idealismo do idealismo germânico, oriundo de Kant? Essa distinção é manifesta e consiste no seguinte: o idealismo germânico é transcendental; o idealismo de Mill é experimental; os alemães observam as operações do espírito, guiados pela intuição natural; Mill acredita poder chegar à solução dos mesmos problemas sem ultrapassar os limites da experiência. É nisto sobretudo que consiste a sua originalidade.

C) Determinação mais precisa do conceito da matéria

A concepção que se faz do mundo em um momento dado compreende, segundo Mill, além das sensações que são experimentadas, uma

variedade infinita de possibilidades de sensações. Tais são: 1º) todas aquelas que a observação passada nos diz que sob certas condições poderiam ser experimentadas neste momento; 2º) uma multidão indefinida e ilimitada de outras sensações que poderiam talvez ser experimentadas em circunstâncias que nos são desconhecidas. E isto que cada um pode observar em si mesmo quanto ao modo de conceber a natureza, sendo generalizado, constitui um princípio geral superior a toda a dúvida, tornando-se por este modo patente que todos os nossos conhecimentos resultam: 1º) da compreensão das sensações; 2º) da compreensão das possibilidades de sensações.

Deve-se, porém, distinguir as nossas sensações presentes das possibilidades de sensações. As primeiras nascem do contato do sujeito com o objeto; as segundas são uma espécie de previsão. Uma cousa nos fere: é um fato. Pode ferir-nos: é uma dedução que resulta natural e logicamente desse fato. Na distinção dessa dupla ordem de conhecimentos resultantes da sensação está toda a essência da concepção da matéria.

"Minhas sensações presentes", diz Mill, "têm geralmente pouca importância; e demais são passageiras. As possibilidades, ao contrário, são permanentes possuindo o caráter que principalmente distingue a ideia de substância ou de matéria, da ideia de sensação."[128] E observando em seguida que as possibilidades que são certezas condicionais têm necessidade de um nome especial que as distinga das possibilidades vagas sobre as quais a experiência não nos permite contar, lembra que por uma experiência familiar é sabido que quando damos a uma cousa um nome novo, ainda que não seja isto feito senão para caracterizar um novo modo de considerá-la, terminamos por ver sob esse nome uma cousa diferente. Depois acrescenta que estas possibilidades de sensações certificadas e garantidas apresentam outra particularidade importante: é que representam não sensações isoladas, mas grupos de sensações. Efetivamente, quando se pensa num corpo, num objeto material de qualquer natureza, isto quer dizer, de um lado, que temos tido e, de outro lado, que podemos ter não só uma sensação, porém "um grande número, um grupo indefinido" de sensações pertencentes não só a um, mas a diferentes sentidos, cor, extensão, resistência, figura, etc., todas elas por tal modo ligadas que a presença de qualquer uma anuncia

128 *Obr. cit.*, loc. cit.

necessariamente a das outras. Estas possibilidades de sensações são, pois, não somente permanentes, porém, ao mesmo tempo, simultâneas; e quando experimentamos alguma, concebemos logo as outras como podendo realizar-se ao mesmo tempo. "E como isto acontece alternativamente a cada uma delas", conclui Mill, "o grupo em seu conjunto apresenta-se ao espírito como uma cousa permanente, em oposição não somente com o estado transitório de minha própria presença, mas também com o caráter temporário de cada uma das sensações que compõem o grupo; em outros termos, nós o concebemos como uma espécie de *substratum* permanente, oculto sob um sistema de fatos fugitivos de experiência ou de manifestações passageiras; o que constitui outro dos caracteres principais de nossa ideia de substância ou de matéria, que a distingue da sensação."[129]

A isto acrescentem-se as observações que Mill faz acerca da lei de causalidade. Além dos grupos fixos, nós reconhecemos uma ordem fixa nas nossas sensações, isto é, uma ordem de sucessão que, revelada pela observação, dá nascimento às ideias de causa e de efeito. De que natureza é esta ordem fixa que reina entre as nossas sensações? pergunta Mill. É uma constância na ordem da antecedência e da sequência. Mas em geral não é entre uma sensação e outra que existem a antecedência e a sequência constante, observa Mill. A experiência nos apresenta muito poucas destas sequências. Em quase todas as sequências constantes que nos oferece a natureza, a relação de antecedência e de sequência não liga as sensações, mas os grupos acima referidos, e destes grupos a nossa sensação presente forma uma mui pequena parte, a maior sendo composta de possibilidades permanentes de sensações, atestadas pelo número pequeno e variável das sensações efetivamente presentes.

Disto resulta uma consequência importante: é que as nossas ideias de causalidade, de força, de atividade, salvo um pequeno número de casos psicológicos em que estas ideias figuram por si mesmas, prendem-se não a sensações, mas a grupos de possibilidades de sensações. A sensação concebida torna-se por este modo cousa inteiramente diversa da sensação experimentada, pelo que logo se começa a compreender as possibilidades de sensações como inteiramente independentes de nossa consciência, de

129 Mill, *obr. cit.*, loc. cit.

nossa presença ou de nossa ausência. E a sensação passa, a possibilidade fica; o homem desaparece, o mundo permanece inalterável.

O homem adormece; durante o seu sono apaga-se o fogo e cessa por esse modo uma possibilidade particular de calor e de luz. O homem se ausenta; durante a sua ausência, amadurece o fruto e forma-se assim uma possibilidade de alimento. Por estes e outros exemplos compreende-se sem dificuldade como se chega a conceber a natureza como um composto de grupos de possibilidades de sensações, vendo-se ao mesmo tempo sua força ativa manifestar-se na modificação de algumas destas possibilidades por outras. Chega-se assim a considerar as sensações, se bem que sejam o fundamento de tudo, como uma espécie de acidentes que depende de nós, e as possibilidades como muito mais reais que as sensações; ainda mais, como as realidades mesmas de que as sensações são apenas uma representação, uma aparência, um efeito. "Chegados a esse estado de espírito", termina Mill, "nós não temos mais consciência de uma sensação presente, sem ligá-la instantaneamente a um dos grupos de possibilidades de que uma sensação de uma espécie particular faz parte; e quando mesmo não sabemos a que grupo devemos ligá-las, experimentamos uma convicção irresistível de que deve pertencer a um ou outro grupo, isto é, de que sua presença prova a existência *hic et nunc* de um grande número e de uma grande variedade de possibilidades de sensação, sem as quais ela não se teria manifestado. O conjunto todo inteiro das sensações possíveis forma um fundo permanente do qual uma ou muitas sensações se destacam para tornar-se, num dado momento, atuais: então concebem-se as possibilidades como afetando com as sensações atuais a relação de uma causa com seus efeitos; de uma tela com as figuras nela pintadas; de uma raiz com o tronco, as folhas e as flores que dela dependem; em uma palavra, de um *substratum* com aquilo que o cobre, ou para falar a linguagem transcendental, da matéria com a forma."[130]

Eis o ponto central da doutrina. A exposição é clara e perfeita e a demonstração rigorosa e precisa, sendo fácil desenvolver as consequências que logicamente resultam destes princípios gerais. O fato primordial são as sensações; e destas que são apenas a repercussão de uma modificação que se

---

130 Mill – *obr. cit.*, loc. cit.

opera nos centros psíquicos em consequências de causas que na sua essência não podem ser conhecidas; destas que são o único fato conhecido por modo imediato, reproduzidas sucessivamente e sujeitas a múltiplas condições, resulta a concepção de uma possibilidade permanente de sensações da mesma espécie. E a isto se reduz em última análise o conceito da matéria ou do mundo exterior. Estas sensações concebidas como possíveis tomam aspecto inteiramente diverso das sensações atuais; e por tal modo se torna essa distinção radical, que não somente se chega a esquecer que elas não são senão sensações, como se supõe que são de natureza essencialmente diversa. Demais as sensações passam, as possibilidades ficam, sendo inteiramente independentes de nossa vontade, de nossa presença, de tudo o que nos cerca, diz Mill, e isto que cada um observa em si mesmo, dá-se em todos os outros homens, de modo que as previsões de uns são confirmadas e asseguradas pelas previsões dos outros.

Pode cada um raciocinar assim: existem em torno de mim e por toda a parte possibilidades permanentes de sensações, e esta crença não somente resulta diretamente da generalização dos meus estados de consciência, como é indiretamente corroborada pelo que observo nos outros homens. Eu sei que os objetos que neste momento me cercam, existem; e não somente conheço que me fazem sentir tais e tais sensações, como sei que em qualquer outra ocasião me farão experimentar as mesmas sensações. Sei que me retirando daqui, eles ficam, e que voltando, encontrá-los-ei novamente. Sei que posso deixar de existir sem que por isto eles desapareçam. Sei que os outros homens os veem como eu os vejo; os sentem como eu os sinto e sobre eles pensam do mesmo modo que eu, podendo todos deixar de existir sem que os mesmos objetos desapareçam. Eu sei que esses objetos não dependem de mim para existir; que não há de mim para eles, quanto à existência, nenhuma relação de dependência; eu sei que há um mundo dentro do qual vivo, bem como que vivem neste mundo, como eu, outros homens com a mesma organização, com os mesmos sentimentos. Eu sinto como corpo o meu corpo, sinto como matéria a matéria; sei que os meus ossos permanecerão como ossos sob a terra em tempo em que eu já não existirei como homem; sei que o meu corpo se desagregará, sei que a minha carne se transformará em poeira; mas nada disto implica que eu conceba cousa alguma senão como simples possibilidade de sensações.

Entre as possibilidades permanentes de sensações e as sensações presentes há uma diferença radical; é que as possibilidades são comuns a nós e a nossos semelhantes, e as sensações atuais não o são. "O que outras pessoas chegam a saber ao mesmo tempo e pelas mesmas razões que eu mesmo", diz Mill, "me parece mais real do que o que elas não sabem senão quando eu lhes falo."[131] Resulta daí que as possibilidades de sensações existindo para todos e sendo independentes de cada um, tornam-se por isto muito mais importantes que as próprias sensações. As possibilidades são o fato; as sensações, um simples acidente desse fato; as possibilidades são tudo, as sensações são nada.

Dá-se por esse modo uma completa inversão e o que na realidade se apresenta de um modo, afigura-se-nos na representação intelectual de modo inteiramente contrário. A sensação que é o fato principal torna-se fato secundário: e as possibilidades entrando em múltiplas combinações, somadas e multiplicadas, enchendo o espaço e o tempo, formam o mundo. "Além disto", conclui Mill, "sucedendo-se as sensações possíveis segundo leis regulares, o mundo por elas formado existe, tanto para mim, como para os outros; ele tem por conseguinte uma existência fora de mim; esta existência é um mundo exterior."[132]

Daí a definição que dá Mill da matéria: uma possibilidade permanente de sensações. E acrescenta em esclarecimento à doutrina que estabelece: "Se me perguntarem se eu creio na matéria, eu perguntarei por minha vez se aceitam esta definição; se sim, eu creio na matéria e comigo toda a escola de Berkeley. Em qualquer outro sentido, porém, não creio."[133] E afirmando em seguida com confiança que esta concepção da matéria compreende tudo o que se entende por esta palavra, passa a justificar a doutrina pelo exame dos sentimentos comuns da humanidade, fazendo ver que tal era no fundo o sentido da palavra *matéria* para a maior parte dos mais eminentes defensores de sua existência, se bem que não tivessem querido reconhecê-lo. É o que se poderá facilmente deduzir de um rápido exame da história da filosofia, como de uma verificação mesmo superficial das ideias comuns, sendo incontestável que a fé da humanidade na existência

131 *Obr. cit.*, loc. cit.
132 *Obr. cit.*, loc. cit.
133 *Obr. cit.*, loc. cit.

real e visível dos objetos exteriores não é senão a fé que se tem na realidade e permanência da possibilidade das sensações, de que resulta a percepção dos mesmos objetos.

III
NOÇÃO DO ESPÍRITO

O ponto essencial da distinção que se nota entre Stuart Mill e Hamilton quanto ao modo de conceber a matéria e o espírito consiste, como se sabe, no fato de que para Hamilton estas ideias são dados primitivos da consciência, ao passo que para Mill, se bem que sejam elementos necessários de todo o conhecimento, todavia são não dados primitivos da consciência, mas produtos da elaboração experimental. Adquiridas pela experiência, estas ideias se tornam, em consequência da lei da associação das ideias, por tal modo inseparáveis da consciência, que resultantes de uma sugestão e de uma inferência instantânea e irresistível, em nada se poderão distinguir de uma intuição direta. Por isto compreendemo-las, no jogo ordinário da vida mental, como dados intuitivos; mas quando se trata de analisar os seus processos de formação, devemos procurar explicá-las não como por ilusão nos parece que se mostram na representação intelectual, mas como na realidade dos fatos foram elaboradas conforme as leis da mentalidade. É o que se esforça Stuart Mill por fazer sentir. Já vimos como ele compreende e explica a noção da matéria; vejamos como se pode estabelecer pelo mesmo sistema a noção do espírito.

A) Conceito geral do espírito

Devemos partir da lei da relatividade do conhecimento. Não se pode conhecer o absoluto. Isto quer se trate da noção da matéria, quer se trate da noção do espírito. É este o ponto de partida de toda a verdadeira e sã filosofia.

Neste sentido Stuart Mill começa por citar a seguinte passagem de Hamilton, com a qual está inteiramente de acordo: "Enquanto o espírito é o nome de todos os estados de conhecimento, de vontade, de sentimento, etc., de que tenho consciência, não é senão o nome de uma série de fenômenos ou qualidades conjuntamente ligadas, e por consequência

não exprime senão o que é conhecido; mas logo que ele designa o sujeito a que os fenômenos de conhecimento, de vontade, etc., são inerentes, uma substância situada por detrás dos fenômenos exprime o que em si mesmo ou em sua existência absoluta não pode ser conhecido."[134]

Vê-se assim que nós não podemos conhecer o espírito, como não conhecemos a matéria senão em suas manifestações. A matéria é a sucessão dos diversos movimentos ou das diferentes possibilidades de sensações; o espírito é a sucessão dos diversos sentimentos ou das diferentes percepções de sensações. "Entretanto", observa Mill, "nossa noção do espírito, assim como nossa noção da matéria, é a noção de alguma cousa cuja permanência contrasta com o fluxo perpétuo das sensações e dos outros sentimentos ou estados de consciência que se lhe referem; de alguma cousa que figuramos como permanecendo inalterável, ao passo que continuamente mudam as impressões particulares pelas quais nos é revelada a sua existência". Esta aparente contradição que se nota da noção do espírito para a noção dos fenômenos em que o espírito se resolve, desaparece facilmente desde que se considera a seguinte observação de Mill: "A crença de que meu espírito existe, mesmo quando não sente, nem pensa, mesmo quando não tem consciência de sua existência, reduz-se à crença de uma possibilidade permanente destes estados".[135] Fica assim a noção do espírito estabelecida perfeitamente de acordo com a noção da matéria. A matéria é uma possibilidade permanente de sensações; o espírito é uma possibilidade permanente de estados de consciência.

A teoria é clara e harmônica. Entretanto, Stuart Mill não a apresenta, senão com grandes reservas; e ao passo que dá como definitivamente feita, a sua teoria da matéria, não é do mesmo modo que nos fala quando apresenta a sua teoria do espírito. Para melhor fazer compreender a sua extensão, julga bom considerá-la em suas relações com as três seguintes questões a cuja solução assegura que a sua concepção do espírito não pode criar nenhuma dificuldade: a existência dos nossos semelhantes; a prova de um mundo hiperfísico, isto é, de Deus; e a prova da imortalidade. "Se esta teoria é justa", diz ele, "se meu espírito não é senão uma série de sentimentos, ou como se diz, uma cadeia de fatos de consciência a que é

---

134 Stuart Mill – *Filosofia de Hamilton*, cap. XII.

135 *Obr. cit.*, loc. cit.

preciso acrescentar, de possibilidades de fatos de consciência que não são realizados, mas que poderiam sê-lo; se é isto tudo, o que é o espírito ou o *eu*, que prova temos da existência de nossos semelhantes, que prova temos da imortalidade?" (*Obr. cit.*, loc. cit.)

B) A noção do espírito segundo Mill em face da existência de nossos semelhantes

É falsa a insinuação de que se esta teoria é verdadeira, eu sou só no mundo – diz Stuart Mill contra Reid.

Nada é mais falso, porque sendo o meu espírito simplesmente uma série de estados de consciência, a nada repugna que eu conceba, como eu, outros indivíduos constituídos do mesmo modo, isto é, sendo também uma série de estados de consciência; que eu conceba esta série como não devendo ter um limite; que eu a conceba mesmo como podendo ser hiperfísica de modo estranho à nossa organização, infinitamente mais elevada.

Compreende-se perfeitamente que Stuart Mill, desenvolvendo o seu sistema, em nada se preocupa com a solução que possam ter tais questões; mas considerando o assunto sob esse ponto de vista, faz sentir claramente que a sua teoria pode ser aceita mesmo por um espiritualista teólogo.

Quanto à existência de nossos semelhantes, absolutamente não pode ser contestada e neste sentido não deixa de ser curioso e interessante o argumento desenvolvido por Mill. Em primeiro lugar é preciso reconhecer que não deixa de parecer absurdo que seja preciso provar que os nossos semelhantes existem. A metafísica tem destas extravagâncias; mas é por indagações desta ordem que os mais eminentes pensadores conseguem muita vez elevar-se aos pontos culminantes da contemplação intelectual. Quem nos diz que todos refletem do mesmo modo; quem nos diz que o mecanismo psicológico é rigorosamente o mesmo em cada indivíduo? Estas indagações são incontestavelmente estéreis; mas se porventura é permitido negar a existência de nossos semelhantes, admitindo que o que constitui o espírito é simplesmente a sucessão dos estados de consciência, a mesma negação é também admissível supondo a existência de uma substância espiritual. É o que Stuart Mill se esforça de tornar saliente.

Sendo o espírito uma substância, como é que se prova a existência de nossos semelhantes? Por que razão somos levados a crer nesta

hipótese – de que existem outras criaturas dotadas de sensibilidade? Como sabemos que estas sombras que falam, que estas figuras que vemos e que ouvimos, são como nós animadas, são como nós dotadas de sentimento e razão? Chega-se a esta convicção por uma inferência deduzida de certas cousas que segundo a experiência que temos de nossos próprios sentimentos são um indício seguro, um sinal incontestável. Há fatos antecedentes e há fatos subsequentes da sensação; há um organismo que lhe serve de instrumento, e há atos que dela resultam. Eu observo tudo isto em mim mesmo; tenho um corpo; esse corpo é um organismo e esse organismo funciona, resultando daí que sinto. Vejo outros homens que têm, como eu, um corpo organizado; observo neles os antecedentes e os subsequentes da sensação: concluo daí que sentem.

Mais explicitamente: eu tenho consciência em mim de uma tríplice cadeia de fatos ligados por uma sucessão uniforme: as modificações de meu corpo, as minhas sensações e a minha conduta exterior. As modificações do meu corpo são o começo, as minhas sensações são o meio, a minha conduta é o fim dessa tríplice cadeia que fica toda inteira compreendida na esfera da consciência. Nos outros homens eu sei que se dá a mesma cousa e chego a testemunhar em todos eles as modificações do corpo, bem como a conduta exterior, mas não tenho consciência das sensações. Observo o começo e o fim, mas não me é dado sentir o meio. É evidente que eu não posso ter consciência de sensações experimentadas por um organismo estranho ao meu organismo; mas a experiência do que se passa em mim me obriga a concluir que deve haver para todos um termo médio e este não pode ser em todos os outros senão a mesma cousa que é em mim mesmo. A identidade dos antecedentes e dos subsequentes demonstra a identidade do meio através do qual se combinam.

Há em tudo um simples processo de generalização e cada um chega a certificar-se da existência dos outros generalizando o que sabe da sua própria existência. Esta generalização supõe somente, diz Mill, que quando a experiência nos ensina que uma cousa é um sinal da existência de outra cousa na esfera de nossa consciência atual, concluímos que é também um sinal da mesma cousa fora desta esfera. (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Para argumentar deste modo é absolutamente indiferente que se considere o espírito como substância ou simplesmente como um resultado

da sucessão dos estados de consciência. É este o ponto essencial. Eu olho em torno de mim, e movendo-se de modo regular e uniforme como eu mesmo poderia mover-me, vejo muitos corpos iguais ao meu corpo. Eu não tenho consciência do que se passa neles, mas observando que realizam muitas operações que eu também realizo; vendo que procedem como eu procedo, que trabalham como eu trabalho, que se desenvolvem como eu me desenvolvo, concluo que são constituídos do mesmo modo e que neles tudo se passa por modo análogo ao que se passa em mim mesmo. Eu constituo um ponto através do qual passa uma série de sensações: estas sensações são o meu mundo, isto é, o mundo de minha consciência. As pessoas que me cercam não fazem parte deste mundo, mas têm também o seu mundo; e se há em mim uma série de sensações que constitui a minha personalidade, há do mesmo modo nos outros uma série de sensações que constitui a personalidade deles. Isto é incontestavelmente muito claro e nada tem que possa ir de encontro aos princípios da lógica.

C) A questão de Deus e da imortalidade d'alma: o fenômeno particular da memória

Quanto ao problema da imortalidade, bem como quanto ao problema da existência de Deus, análogas considerações poderiam ser feitas; mas além de que não é pretensão do autor dar solução a semelhantes questões, pelo menos nos termos em que são postas pelos representantes da velha escola espiritualista, acontece que não é aí que se acham as dificuldades principais da teoria do espírito. Estas dificuldades externas não podem criar embaraço e um ligeiro exame pode facilmente afastá-las, mas há também dificuldades internas de caráter muito mais grave.

O espírito é, conforme Mill, simplesmente a sucessão dos estados de consciência. Nestas condições compreende-se perfeitamente como se possa ter consciência do presente; mas nós conhecemos também o passado (memória), como podemos mesmo conhecer o futuro (previsão). Aqui a questão se complica e o próprio Stuart Mill não se julga possuidor de elementos para lhe dar solução definitiva e completa. O espírito resolve-se em séries de sentimentos, mas estas séries de sentimentos que constituem a vida fenomenal do espírito compreendem não somente as sensações presentes, mas também a recordação de sensações passadas, como a previsão

de sensações futuras. Como se explica esta cadeia de sentimentos, tendo por base o presente, mas partindo do passado e podendo estender-se ao futuro; e em todas estas manifestações tendo consciência de si mesmo? Stuart Mill resolve a questão confessando com Hamilton que ficamos em face desta inexplicabilidade final a que chegamos inevitavelmente quando nos elevamos aos fatos últimos.

A solução é cômoda, mas não é satisfatória, e não me parece como a Stuart Mill que seja absolutamente impossível destruir estas dificuldades.

Mill propõe esta alternativa que entendeu não poder evitar: ou o espírito é outra cousa além de séries de sentimentos ou de possibilidades de sentimentos, ou devemos admitir o paradoxo de que alguma cousa que, *ex hypothesi*, não é senão uma série de sentimentos pode se conhecer a si mesma, enquanto série. Deixada a discussão neste ponto, resta um campo vastíssimo para novas explorações, e é força reconhecer que nenhuma solução está de pé, e se a doutrina de Mill deve ser preferida à que admite uma substância espiritual, é mister que se diga qual a razão por que esta não pode ser adotada. Do contrário tem mais razão de ser aceita a doutrina que explica mais do que a que explica menos, enquanto não se mostrar que vai de encontro a princípios reconhecidos. Neste ponto podemos justificar plenamente Stuart Mill recorrendo à lei da relatividade do conhecimento. Não se pode conhecer o absoluto, nem deve a ciência pretender elevar-se ao conhecimento da cousa em si, senão da fenomenalidade. Por isto não podemos conhecer a matéria em sua essência, mas somente em suas manifestações. O mesmo com relação ao espírito. Mas para isto torna-se necessário voltar à distinção estabelecida por Kant entre a *cousa em si* e os fenômenos e já vimos quais os perigos que resultam desta distinção para a especulação filosófica. (Veja-se a 1ª parte, cap. VII) O que vem a ser a matéria, o que vem a ser o espírito em si mesmo? São *cousas em si* ou fenômenos. Toda a resposta é impossível e se o que pode ser objeto de conhecimento são somente os fenômenos é preciso acrescentar que a pergunta mesma não pode ser formulada. A verdade é que a *cousa em si* é um simples conceito, um conceito de limite, como diz Lange, e de limite mesmo de todo o conhecimento. Nestas condições o que é preciso é abandonar esta distinção. Mas ainda assim não é impossível encontrar uma solução para as dificul-

dades imaginadas por Mill. Com efeito, o que conhecemos não é somente os fenômenos considerados como cousa distinta e separada da *cousa em si*, mas aquilo que nos é revelado pela consciência e é nisto que verdadeiramente consiste o princípio da relatividade do conhecimento, sendo inútil indagar se o que a consciência nos revela é *cousa em si* ou fenômeno.

Assim, pois, se se pergunta: o que é que conhecemos ou podemos conhecer? A resposta não pode deixar de ser esta: as revelações da consciência. Mas as revelações da consciência são: de um lado a matéria, de outro lado o espírito. Ou em outros termos e para empregar a linguagem particular de Stuart Mill: de um lado as possibilidades de sensações e de outro lado às séries de sentimentos. São, pois, estas duas ordens de fatos tudo o que se pode conhecer. Toda e qualquer teoria que se pretenda levantar além desta esfera traçada pela própria organização intelectual ultrapassa os limites do conhecimento. É a razão por que não podemos conhecer o espírito senão pelos estados de consciência, isto é, pelas modificações do sentimento; é a razão por que não podemos conhecer a matéria senão pelas possibilidades de sensações, conforme a linguagem de Mill, ou para falar na linguagem comum, pelas transformações do movimento. Mas nada disto nos impossibilita de admitir, quer para a matéria, quer para o espírito, um princípio superior à fenomenalidade, se bem que não possa ser conhecido senão através dos fenômenos e por meio dos fenômenos. Esse princípio é para a matéria a força; é para o espírito a vontade. Mas a vontade não é senão o lado interno da força; a força não é senão o lado exterior da vontade. A vontade e a força são, pois, um só e mesmo princípio. E tal é o princípio de que resulta a explicação última das cousas, ficando por este modo inteiramente fora do campo da discussão todas as dificuldades imaginadas por Mill. E é assim que se pode aproximar Stuart Mill de Schopenhauer.

. . . .

Capítulo III

HERBERT SPENCER:
O ASSOCIACIONISMO REALISTA

I
ELEMENTOS E LEI DO ESPÍRITO

PASSEMOS agora ao exame das ideias de Spencer. Não se trata, porém, do conjunto de seu sistema que abraça, como se sabe, o círculo todo inteiro dos conhecimentos humanos, mas unicamente do que diz respeito à psicologia, nem mesmo de tudo o que diz respeito à psicologia, mas unicamente do que tem relação com o método associacionista. É certo que ainda assim restringido o assunto, muito há que explanar, pois que para estudar o associacionismo em Spencer é mister estudar o seu sistema todo inteiro, sendo que, rigorosamente falando, nenhuma ciência, como nenhum ramo de qualquer ciência pode ser considerado isoladamente, sendo uma verdade que na natureza, como no pensamento, tudo se liga, tudo se prende, formando uma cadeia impenetrável de que nenhum órgão pode ser considerado independentemente dos outros.

Tratando-se do método associacionista propriamente dito, os mesmos princípios sustentados por Mill e por Bain são em seus caracteres gerais aceitos por Spencer que apenas os submete à tecnologia especial do sistema da evolução. E se bem que se eleve até certo ponto de vista a conclusões divergentes, parte em todo o caso da mesma base comum a todos os pensadores ingleses da escola experimental.

A) Elementos

O espírito cuja substância não pode ser conhecida, como também não pode ser conhecida a substância da matéria, compõe-se, considerado em seus elementos próximos desde que não o pode ser em seus últimos elementos, de estados de consciência e relações entre os estados de consciência. Os estados de consciência são por assim dizer porções da consciência, e como tais distinguem-se das relações que são apenas um resultado da combinação entre os estados de consciência. As relações não têm individualidade distinta, nem ocupam propriamente um lugar na consciência. Os estados podem ser decompostos, as relações não, porque apenas servem de laço de união entre os estados. É verdade que, levando a análise ao extremo, a própria relação pode ser considerada uma espécie de estado de consciência; mas é um estado de consciência *sui generis,* que não tem existência própria e desaparece logo que se faça desaparecer os estados reais de cuja combinação resultou e entre os quais se estabelece. É nisto que está a diferença essencial. Tanto os estados como as relações são, porém, indispensáveis à vida do espírito; e se os primeiros ocupam por assim dizer mais espaço na consciência, é pelas segundas, isto é, pelas relações, que as operações mais complicadas se produzem.

Os estados de consciência são de duas espécies: uns vêm do centro, outros da periferia: os primeiros chamam-se emoções; os segundos, sensações. As sensações por sua vez compreendem dous grupos: as sensações causadas por alguma ação produzida na extremidade dos nervos distribuídos sobre a superfície externa e que como tais implicam agentes externos; e as sensações causadas por alguma ação produzida na extremidade dos nervos distribuídos no interior do corpo e que como tais não implicam agentes externos. Ficam, pois, os estados de consciência reduzidos a estes três grupos: emoções, sensações externas, sensações internas. Spencer os chama estados de consciência *centrais, epiperiféricos e endoperiféricos.*

Todos estes estados de consciência quer se trate das emoções, das sensações externas ou das sensações internas, têm duas formas: a forma viva ou real e a forma fraca ou ideal. A primeira tem por base a estrutura; a segunda, a função.

Quanto às relações entre os estados de consciência, podem ser de coexistência ou sucessão, compreendendo tanto umas como outras estas duas espécies gerais: relações de *semelhança* e relações de *diferença*, sendo mesmo esta última, segundo Spencer, a divisão fundamental, porquanto é da ideia de diferença ou mudança que resulta a verdadeira noção das relações entre os estados de consciência. Nas relações de diferença distinguem-se relações de intensidade descendente, e relações de intensidade ascendente, conforme se passa de uma quantidade de estados de consciência maior para outra menor ou vice-versa. E distinguem-se ainda: *relações de diferença quantitativa* e *relações de diferença qualitativa,* compreendendo as primeiras as relações que se produzem entre estados de consciência da mesma natureza, mas diferentes em grau; compreendendo as segundas as relações que se produzem entre estados de consciência de natureza diversa.

B) Lei do espírito

A lei reguladora dos estados de consciência, como das relações entre os estados de consciência é, como se sabe e deduz-se do espírito geral da doutrina, a lei da associação; e é dos estados de consciência como das relações entre os estados de consciência, em suas múltiplas combinações, que resultam todas as operações do espírito.

Conquanto não seja assim tão claramente formulado o princípio, é o que sem dificuldade se deduz dos longos desenvolvimentos a que Spencer submete o assunto. Ser-me-ia, porém, impossível acompanhá-lo nestes longos desenvolvimentos, sendo suficiente observar que as suas doutrinas, pondo de parte a tecnologia especial de seu sistema, são as mesmas de Bain e de Mill.

Ribot observa em todo o caso que Spencer, mesmo aqui, tem ideias originais, reduzindo-as especialmente aos dous pontos seguintes:

I. As associações indissolúveis resultam da *transmissão hereditária*. Estas associações têm uma força invencível, porque são consequência de experiências acumuladas não somente no indivíduo, mas em todos os seus antepassados humanos e, para algumas, como para o tempo e o espaço, em todos os organismos animais de que derivam os organismos humanos, segundo a teoria evolucionista.

II. Spencer dá à lei da associação uma base fisiológica. O processo de associação dos estados de consciência é automático. Cada estado de consciência entra instantaneamente na classe, na ordem, no gênero, na espécie, na variedade dos estados de consciência anteriores, semelhantes a ele. Assim a sensação de vermelho é imediatamente colocada em sua classe (epiperiférica), em sua ordem (visual), em seu gênero (vermelho), em sua espécie (escarlate), etc. Em uma palavra, só há uma lei de associação: é que cada fenômeno se agrega com seus semelhantes no tempo.

Spencer vai ainda mais longe. Chega mesmo a localizar na estrutura nervosa cada um dos processos especiais de associação. É assim que, tratando da associabilidade dos estados de consciência, estabelece o seguinte: "A associabilidade dos estados de consciência com os de sua espécie própria, grupo num grupo, corresponde à disposição geral das estruturas nervosas em grandes divisões e subdivisões. Os estados de consciência centrais nascem nas grandes massas cerebrais; e à conexão subjetiva, que se nota na associação instantânea de cada estado de consciência com a sua classe, corresponde a conexão objetiva entre uma série de ações nervosas que se produzirão nas mesmas massas. As sensações periféricas causadas por desordens na superfície ou interior do corpo têm sua sede na massa ou nas massas nervosas subjacentes, e a classificação de um destes estados de consciência com as sensações em geral, em vez de ser com as emoções, corresponde à conexão entre uma mudança nervosa nesta massa subjacente e outras mudanças nervosas nela produzidas. O mesmo com relação às principais subclasses."[136] E assim por diante; e se as ideias são aí vacilantes, problemáticas e às vezes até arbitrárias, é isto devido não à falsidade da doutrina em geral, mas às imperfeições da ciência, que apenas começa a fazer entrada em terreno tão difícil, sendo ainda rudimentar, quase insignificante o resultado de suas pesquisas. Spencer não pensa talvez deste modo: dá como certas, perfeitamente provadas as suas investigações e parece falar-nos com convicção. Mas podemos descansar em suas afirmações, como na certeza objetiva? Que os fenômenos psíquicos dependem da estrutura nervosa é o que não se pode admitir que seja suscetível de dúvida; mas saber dar a cada fenômeno, a cada função de caráter psíquico, mesmo às

136 Spencer – *Princípios de psicologia,* vol. I, parte I.

mais simples e menos perceptíveis, o nervo a que se liga, o tecido ou massa a que se prende, é o que parece ser muita ousadia ou mesmo temeridade nas condições atuais da ciência.

Tratando-se das relações entre os estados de consciência, diz Spencer: "As mudanças nas células nervosas são os correlativos objetivos do que conhecemos subjetivamente como fatos de consciência, e as descargas que atravessam as fibras que unem as células são os correlativos objetivos do que conhecemos subjetivamente como relações entre os estados de consciência. Daí resulta que assim como a associação de um estado de consciência com sua classe, sua ordem, seu gênero, sua espécie, corresponde à localização da mudança nervosa em alguma grande massa, em alguma parte dessa massa, em alguma parte desta parte, etc., do mesmo modo a associação de uma relação com sua classe, sua ordem, seu gênero, sua espécie, corresponde à localização da descarga nervosa em algum grande agregado de fibras nervosas, em alguma divisão deste agregado, em algum feixe desta divisão." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

C) Processo da formação das ideias

É curiosa a maneira por que Spencer, partindo destes princípios, desenvolve e explica o processo da formação das ideias. As variadas e sucessivas combinações dos estados de consciência entre si dão lugar ao que Spencer chama a composição do espírito; mas estas combinações dão-se não somente entre os estados de consciência em sua forma viva, mas também entre os estados de consciência em sua forma fraca ou ideal. Nisto está a transição da vida real para a vida do pensamento. "Cada cor particular, cada som especial, cada sensação de tato, gosto ou odor", diz Spencer, "é ao mesmo tempo conhecida como diferente das outras sensações que limita no espaço e no tempo, e como semelhante às formas fracas de certas sensações que a precederam no tempo: une-se às sensações anteriores de que difere não em qualidade, mas em intensidade. É desta lei de composição que depende a ordem na estrutura do espírito." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

Se não fosse esta propriedade dos estados de consciência, o espírito seria, como diz Spencer, um presente perpetuamente transformado, sem passado, nem futuro. Mas os estados de consciência vivos ligam-se às formas fracas de estados de consciência semelhantes e anteriores: daí a

ideia, que é a unidade, do conhecimento. Pela memória o espírito estende-se no passado e pelo raciocínio eleva-se à previsão do futuro, envolvendo, por assim dizer, a natureza. Consideremos um pouco mais detalhadamente este ponto.

A ideia é a unidade do conhecimento. Um estado de consciência vivo não constitui por si só esta unidade; não a constitui igualmente um estado de consciência fraco. E como se explica neste caso a gênese da ideia? A ideia nasce quando um estado de consciência vivo liga-se a um ou muitos estados de consciência fracos, resíduos dos estados de consciência vivos, precedentemente experimentados. A ideia é, pois, uma integração, podendo-se dizer que, do mesmo modo que uma sensação é uma série integrada de choques nervosos, a ideia é uma série integrada de sensações semelhantes. Mas este processo, como diz Spencer, não se limita à união de cada estado de consciência com as formas fracas dos estados de consciência semelhantes e anteriores. Ao contrário: "Grupos de estados de consciência se juntam simultaneamente às formas fracas de grupos semelhantes e anteriores. A ideia de um objeto ou de um ato é composta de grupos de estados de consciência semelhantes, tendo relações semelhantes que se produzirão na consciência de tempos a tempos e formarão uma série consolidada cujos membros parcial ou completamente perderem sua individualidade." E mais: "Esta união de grupos de estados de consciência passados atinge um mais alto grau de complexidade. Grupos de grupos se fundem com grupos de grupos análogos que os precederão: e nos tipos superiores do espírito, séries de estados de consciência excessivamente compostas são da mesma maneira produzidas."

O que se tem dito dos estados de consciência, com as necessárias restrições, se deve igualmente entender das relações entre os estados de consciência. Estas se distinguem umas das outras em relação ao grau ou à espécie de contraste existente entre seus termos: e cada relação, ao mesmo tempo em que se distingue das diversas relações concorrentes, é assimilada a relações semelhantes e anteriores. Daí as ideias de relações como as de contraste forte, contraste fraco, intensidade ascendente ou descendente, gênero homogêneo ou heterogêneo. "Ao mesmo tempo se produz uma segregação de espécie diferente", diz Spencer. "Cada relação de existência é classificada com outras relações semelhantes de coexistência e separada das

relações de coexistência dissemelhantes. O mesmo quanto às relações de sequência. Finalmente por uma última segregação formam-se este abstrato consolidado das relações de coexistência que chamamos espaço, e este abstrato consolidado das relações de sequência que chamamos tempo." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

D) Interpretação pela lei da evolução

Vejamos agora como esta doutrina se liga ao princípio fundamental e dominador da filosofia de Spencer. É conhecido o papel que representa nesta filosofia a lei de evolução. Evolução é a palavra mágica que tudo explica: na lei de evolução está a decifração do enigma do mundo. Spencer explica como se segue o modo por que sua interpretação dos fenômenos psíquicos está subordinada a esta lei e com ela se conforma. Em primeiro lugar, a evolução é uma integração progressiva, e o que se mostra como fato fundamental nas operações do espírito é justamente uma integração progressiva. Uma sensação é uma série integrada de choques nervosos ou unidades de estados de consciência, e não somente se integram os choques nervosos, formando sensações simples, como estas que já são integrações, por sua vez se integram, combinando-se e associando-se umas a outras, e daí as sensações compostas. Depois uma integração de sensações semelhantes experimentadas sucessivamente produz o conhecimento de uma sensação como tal ou tal, e cada sensação, ao mesmo tempo que se integra assim com sensações semelhantes, une-se também em agregado com outras que a limitam no tempo e no espaço. E os grupos integrados que daí resultam entram ainda em integrações superiores. A integração dos processos mentais, partindo dos elementos mais simples, vai, pois, sempre tomando maiores proporções, e é nas fases superiores do espírito que mais claramente se vê a heterogeneidade crescente destes agregados de sensações integradas.

Entre as sensações, umas há que facilmente se ligam sendo nelas muito pronunciada a tendência para a integração; em outras, porém, a integração é indeterminada, sendo que pouca tendência têm para unir-se e só fracamente se integram. As primeiras é que principalmente concorrem para a composição do espírito; as segundas representam papel secundário

no processo da mentalidade. Só as sensações da primeira espécie, em regra, originadas do tato, do ouvido e da vista, é que dão lugar às operações que chamamos propriamente mentais. As outras são mais de caráter fisiológico que psicológico. Estando neste caso a fome, a sede, a náusea e todas as sensações viscerais em geral, bem como os sentimentos de amor, de ódio, de cólera, etc. O tato, o ouvido e a vista são, pois, os sentidos por excelência. É deles que principalmente resulta o conhecimento, sendo deles originadas as operações propriamente mentais.

Tratando-se destas operações, tratando-se do processo geral da composição do espírito, tudo se explica por integração e por integração progressiva. As sensações auditivas, que tão importante papel representam na vida mental, combinam-se em grupos e os grupos por elas formados por sua vez se combinam formando grupos de grupos. O mesmo com relação às sensações visuais em que a integração e a heterogeneidade ainda são mais elevadas, podendo-se admitir, ou antes, sendo certo que as sensações visuais são as mais importantes na elaboração do conhecimento. O tato fornece no mesmo sentido um importante contingente e, passando daí para as operações de caráter racional, é ainda por integração que tudo se explica nos processos mais complicados do raciocínio "em que as sensações multiformes que os objetos nos dão pelos olhos, pelos ouvidos, pelo tato, pelo paladar e olfato, são reunidas em concepções que correspondem aos objetos com todos os seus atributos e todas as suas atividades".

A evolução tal como se manifesta na natureza, manifesta-se no espírito. "A conformidade é completa", diz Spencer. "O espírito se eleva ao que é universalmente reconhecido como suas formas mais altas, à proporção que manifesta os caracteres da evolução em geral. Podemos conceber o espírito nascente que possuem estes tipos inferiores em que os nervos e centros nervosos não são claramente distintos uns dos outros, nem dos tecidos em que se acham, como uma faculdade de sentir confusa, formada de pulsações de consciência recorrentes, mas pouco variadas e pouco combinadas. Em um grau acima, quando os nervos apenas são incompletamente isolados, o espírito apresenta-se provavelmente sob a forma de um pequeno número de sensações que, como as nossas sensações viscerais, são vagas, simples e incoerentes. Em grau superior, a evolução mental mostra uma diferenciação destas sensações simples em diversas espécies de sentidos es-

peciais, uma integração sempre crescente destas sensações entre si e com outras espécies, uma multiformidade sempre crescente na estrutura destes agregados. Isto é, produz subjetivamente uma mudança que vai "de uma homogeneidade indefinida, incoerente a uma heterogeneidade definida, coerentemente paralela à redistribuição de matéria e movimento que constitui a evolução em suas manifestações objetivas". A evolução tem, pois, duas formas: a forma objetiva que é a lei da natureza, e a forma subjetiva que é a lei do espírito.

E) Os fenômenos psíquicos e o sistema nervoso

Fiel a seu sistema que faz vir dos nervos tudo o que diz respeito aos fenômenos psíquicos, Spencer ainda aqui procura mostrar que os fenômenos de que trata estão em correspondência com a estrutura e as funções nervosas. A ideia em geral é verdadeira, mas considerada em suas aplicações particulares não pode deixar de ser arbitrária; e se bem que dê maior relevo às proporções arquitetônicas da obra de Spencer, só pode ser aceita a título de hipótese, sendo que em semelhante terreno a verificação experimental é por enquanto difícil, senão impossível. Em todo o caso, Spencer obedece à tendência geral do espírito contemporâneo, e se as suas ideias não são positivamente confirmadas pela experiência, todavia não vão de encontro às previsões da ciência que caminha para elas.

Os estados de consciência e as relações que entre eles se estabelecem correspondem aos corpúsculos nervosos e às fibras que os unem, ou antes, às mudanças moleculares de que estes corpúsculos nervosos são a sede, e às mudanças moleculares transmitidas pelas fibras.

– A relação psíquica entre dous estados de consciência corresponde à relação física entre duas porções agitadas de matéria cinzenta, postas em comunicação direta ou indireta, por tal modo que haja uma descarga entre elas. – São afirmações categóricas de Spencer. Como no estado atual da ciência deduzir para isto uma verificação experimental? Como examinar e verificar a formação de um estado de consciência através dos corpúsculos nervosos e através das mudanças moleculares realizadas por esses mesmos corpúsculos? Como estudar uma relação entre estados de consciência, submetendo a exame uma combinação de duas porções de matéria cinzenta? É difícil, conquanto independentemente de qualquer exame, se possa em

todo o tempo afirmar que nenhum fenômeno psicológico pode operar-se sem nervos. Mas Spencer chega ao ponto de determinar qual o nervo, qual a função nervosa que preside a cada um dos processos mentais. Spencer, todavia, só nos fala em nome da experiência.

– O fato de que, como elemento da consciência, as relações entre as sensações são mui curtas, comparadas às sensações que são por elas unidas, tem seu equivalente fisiológico no fato de que a transmissão de uma onda de mudança através de uma fibra nervosa é muito rápida, comparada à transformação que ela sofre num centro nervoso. – Cada transformação desta ordem é fisicamente a mesma cousa que psicologicamente consideramos como uma unidade de consciência.

Considerando-se o lado físico do fenômeno, entram como elementos indispensáveis o espaço e o tempo, pois não se pode conceber nenhuma mudança corpórea fora destas duas relações ou categorias. Igual cousa não sucede quando se considera o fenômeno pelo seu lado psíquico, mas se aí tudo se passa fora do espaço é ainda indispensável o tempo, sendo que, resultando o fato psíquico de transformações operadas na substância nervosa, cada transformação deve ter necessariamente uma duração apreciável. É lembrando essa duração apreciável que se pode compreender "como acontece que quando ondas de mudança molecular transmitidas por um nervo aferente excedem certa taxa de recorrência, a transformação sofrida por cada onda dura até que a próxima comece: e em seguida as unidades de consciência correspondentes se fundem em um estado de consciência contínuo ou sensação". (*Obr. cit.*, loc. cit.)

A seguinte afirmação é importante e produz a convicção pela clareza: o predomínio do elemento relacional do espírito caracteriza os estados de consciência que vêm da periferia e são produzidos pelos objetos externos. Entre este fato e os fatos de estrutura nervosa, afirma Spencer haver uma correspondência evidente e cita em apoio o caso do olho. Diz que sendo a retina uma superfície formada de um número imenso de elementos sensitivos, todos distintos, conquanto mui próximos uns dos outros, e tendo cada um um nervo centrípeto independente, daí resulta que as relações que se estabelecem entre cada um e todos os outros são enormes, e que um número enorme de relações se pode estabelecer entre grupos excitados também simultaneamente.

Aqui a clareza de limitação mútua dos estados de consciência e dos grupos por eles formados é evidentemente devida às mesmas particularidades de estrutura, bem como a força de sua coesão e a extensão de sua integração. E deixando de lado os casos intermediários para passar ao extremo oposto, Spencer termina observando que no sistema nervoso visceral, de onde vêm sensações tão simples, tão indefinidas, tão incoerentes, há falta de apropriações que permitam a excitação independente das extremidades nervosas.

Outro fato psíquico importante é que o elemento relacional do espírito tal como se mostra na limitação mútua da força de coesão e no grau de agrupamento, existe antes entre os estados de consciência da mesma ordem do que entre os estados de consciência de ordem diferente. Isto deve ter também o seu equivalente fisiológico. Spencer reconhece esta necessidade e resolve-a, afirmando que a esta lei corresponde o fato de que os feixes de fibras nervosas e os grupos de vesículas nervosas pertencentes aos estados de consciência de certa ordem combinam-se mais diretamente e mais intimamente entre si do que com as fibras e vesículas pertencentes aos estados de consciência de outras ordens. Ainda mais: entre os estados de consciência de diversas ordens a tendência para entrar em combinação é maior entre os que nascem dos órgãos dos sentidos superiores cujos centros estão intimamente ligados do que entre estes e as sensações viscerais que nascem nas partes do sistema nervoso que só indiretamente comunicam com os centros superiores.

Há aqui uma anomalia curiosa que vem esclarecer a doutrina. É o caso das sensações olfativas. Como é que as sensações desta ordem que são, aliás, tão pouco relacionais, têm um poder excepcional para lembrar as cenas passadas? Isto é devido provavelmente, diz Spencer, ao fato de que os centros olfativos são excrescências dos hemisférios cerebrais.

O espírito pode, pois, ser considerado como uma espécie de repercussão do sistema nervoso.

O sistema nervoso é o órgão de que o espírito é a função. É assim que o desenvolvimento do espírito acompanha o desenvolvimento dos nervos, e do mesmo modo que nos sistema nervoso o progresso é caracterizado pela concentração, multiplicação e variedade de conexões, havendo aí desenvolvimento à proporção que os nervos se tornam mais multiformes e distintos e à proporção que cresce a integração na estrutura, como na

massa; assim também o que constitui o desenvolvimento do espírito é uma integração crescente de estados de consciência de mais a mais elevados, com crescimento em heterogeneidade e determinação.

O desenvolvimento do sistema nervoso é que serve de base ao desenvolvimento do espírito, tendo assim a evolução do espírito em seus caracteres fundamentais duas faces paralelas de que uma está em correspondência necessária com a outra: a face objetiva constituída pela estrutura e funções do sistema nervoso, e a face subjetiva originada dos processos sempre complicados e muita vez imperceptíveis de que resulta o desenvolvimento da paixão, como a elaboração do pensamento.

Uma observação importante cumpre agora fazer deduzida das considerações com que Spencer termina o admirável capítulo em que expõe as suas doutrinas sobre a composição do espírito. Vem a ser que quando se considera a vida mental, o que sobretudo atrai a atenção é a parte mais desenvolvida e notável do espírito. É a inteligência, portanto, e somente a inteligência que se toma em consideração, ficando tudo o mais em plano obscuro, esquecendo-se que a inteligência é apenas um efeito cuja causa deve ser e só pode ser estudada em manifestações muito menos brilhantes da vida psíquica. O espírito não é somente a inteligência, nem mesmo principalmente a inteligência, diz Spencer. Em vez de dizer que o espírito é a inteligência, seria preferível afirmar que o espírito é a sensação. Efetivamente são as sensações que constituem as formas inferiores da consciência e é com os materiais que delas resultam que se vão por sucessivas combinações constituindo as suas formas superiores, como a inteligência, a razão. Onde a inteligência ainda não existe, o espírito consiste na sensação; esta desenvolvendo-se e multiplicando-se é que produz a inteligência. "Por toda a parte", diz Spencer, "a sensação é a substância de que a inteligência, quando existe, é a forma." A sensação é a matéria bruta de que a inteligência é, por assim dizer, um produto artístico.

II
PSICOLOGIA OBJETIVA E PSICOLOGIA SUBJETIVA. IDEIA DE UMA NOVA CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

Os *Princípios de psicologia* de Spencer compreendem dous grossos volumes em cada um dos quais o autor considera a matéria por um aspecto diferente. O assunto é um só – os fenômenos psíquicos; mas Spencer

estudando-o debaixo de dous pontos de vista diferentes funda no primeiro volume, pela síntese, o que chama psicologia objetiva, e no segundo, pela análise, o que denomina psicologia subjetiva.

Há, pois, segundo Spencer, uma psicologia objetiva e uma psicologia subjetiva. E esta distinção é capital nele que divide assim a psicologia em duas partes distintas, para não dizer opostas, porquanto a psicologia objetiva entra no grupo das ciências concretas, ao passo que a psicologia subjetiva forma com a matemática o grupo das ciências abstratas.[137]

Adotando semelhante doutrina Spencer cedeu ainda aqui à influência de Augusto Comte para quem, como é sabido, toda a psicologia é objetiva, devendo ser compreendida e explicada como um simples capítulo da fisiologia, a fisiologia cerebral. Mais lógico e menos sistemático, reconheceu, não obstante, que nem tudo na psicologia pode ser estudado ao jeito da ciência objetiva, sendo forçado a separar uma parte que deve ser considerada como ciência subjetiva. Mas isso não basta: devia ter ido mais longe, devia ter estabelecido francamente que toda a psicologia é subjetiva. Pois a psicologia não é propriamente a ciência dos fenômenos psíquicos, isto é, não é propriamente a ciência do sujeito? Como pode, pois, ser objetiva? A expressão *psicologia objetiva* envolve uma contradição nos termos. Os fenômenos que a consciência nos revela são de duas ordens: objetivos ou subjetivos. Daí também duas ordens de ciências: as ciências objetivas (física) e as ciências subjetivas (metafísica). Em outros termos: forma-se em torno do sujeito e tendo por objeto o sujeito um grupo de ciências que todas podem ser compreendidas sob a denominação geral de ciências subjetivas. Neste grupo deve ser compreendida a Moral que tem por objeto a ação. Todas as outras que giram em torno do objeto podem ser compreendidas sob a denominação geral de ciências objetivas. Tal é o ponto de vista que penso dever ser adotado para uma classificação geral das ciências, sendo que já não pode ser aceita nem a classificação de Spencer, nem tampouco a de Augusto Comte.

Era talvez de interesse submeter esta questão a uma análise mais detalhada, mas isto me levaria muito longe e ficará reservado para outro lugar.

137 Vede o trabalho publicado por Spencer sobre a classificação das ciências.

Para que se tenha, porém, uma ligeira noção do ponto de vista que julgo ser de necessidade adotar, é bom que fique desde logo consignado o seguinte:

Na elaboração do pensamento vem em primeiro lugar a filosofia que é, como já vimos, a atividade mesma do espírito, ou mais precisamente, o princípio gerador do conhecimento.[138] E explorando a natureza a filosofia encontra duas ordens de fatos: o movimento *(fatos objetivos)* e a ação *(fatos subjetivos).* Daí os dous grupos de ciências a que dá nascimento: as ciências objetivas ou físicas e as ciências subjetivas ou metafísicas. Acresce, porém, que tanto os fatos objetivos, como os fatos subjetivos estão subordinados a condições formais. É assim que o movimento *(fatos objetivos)* depende do espaço e do tempo; é assim que a ação *(fatos subjetivos)* depende do sentimento e do conhecimento. De modo que em cada um dos dous grupos fundamentais de ciências geradas pela filosofia há não somente as ciências dos fatos, como ao mesmo tempo as ciências das condições formais dos fatos.

É debaixo deste ponto de vista que julgo deverão as ciências ser classificadas, sendo reduzidas a dous grupos na conformidade, mais ou menos, do quadro seguinte:

1º Grupo: Física (ciências objetivas), compreendendo:

1º) Matemática, ciência das condições formais do movimento, incluindo o Cálculo (número) e a Geometria (extensão).

2º) Dinâmica, ciência do movimento; em suas condições gerais (mecânica), compreendendo a Estática (equilíbrio), e a Cinética (movimento); em suas condições especiais (Física, Química, Astronomia, Biologia, etc.)

2º Grupo: Metafísica (ciências subjetivas), compreendendo:

1º) Psicologia, ciência das condições subjetivas da ação, que se decompõe em Estética (sentimento) e Lógica (conhecimento).

2º) Moral, ciência da ação: na esfera da consciência individual (Ética): na esfera da consciência coletiva (Direito). A Moral assim considerada compreende todas as ciências chamadas de ordem moral, social e jurídica.

---

138 Vede *Finalidade do Mundo*, primeira parte: "A filosofia considerada como atividade permanente do espírito humano".

Vê-se, pois, que as ciências subjetivas são duas: a Moral e a Psicologia. A Moral é a ciência da ação; a Psicologia, a ciência das condições psíquicas da ação. E como as condições psíquicas da ação são o sentimento e o conhecimento, segue-se que a Psicologia compreende dous subgrupos: a Estética que é a ciência do sentimento e a Lógica que é a ciência do conhecimento.

Quanto às ciências objetivas são também duas: a Dinâmica e a Matemática. A Dinâmica é a ciência do movimento; a Matemática, a ciência das condições formais do movimento, compreendendo o Cálculo (número) e a Geometria (extensão).

É inútil observar que a Dinâmica assim concebida compreende todas as ciências ditas objetivas, entrando assim sob essa classificação a Mecânica propriamente dita, a Física, a Química, a Astronomia, a Mineralogia, a Biologia, pelo que todas as ciências conhecidas entram ou no grupo das ciências objetivas (Física) ou no grupo das ciências subjetivas (Metafísica).

III
PRINCÍPIO DA CORRESPONDÊNCIA

A vida é definida por Spencer nestes termos: a combinação determinada de mudanças heterogêneas ao mesmo tempo simultâneas e sucessivas em correspondência com coexistências e sequências externas.[139]

Estando estas mudanças, nos próprios termos da definição, em correspondência com coexistências e sequências externas, fica evidentemente subentendido que devem ser, elas próprias, de caráter interno. Deste modo supõe necessariamente a definição de Spencer dous elementos: um elemento interno, o sujeito, e um elemento externo, o objeto. Na correspondência entre estes dous elementos é que propriamente consiste a vida.

Se, porém, a vida é uma correspondência, o espírito, sendo, como é, a mais alta manifestação da vida, é também ao mesmo tempo e por isto mesmo o mais alto grau dessa correspondência. Tal é precisamente a ideia fundamental da psicologia de Spencer: e é deste modo que a psicologia se liga à biologia.

---

139 *Princípios de biologia.* 1º vol., parte I, cap. IV.

A) Spencer e Schopenhauer

Schopenhauer disse: o mundo é minha representação. Spencer afirma: o espírito é uma correspondência.

Não serão estas duas ideias equivalentes no fundo? Não vem a propósito fazer agora esta confrontação. Todavia é bom desde logo notar a analogia que muitas vezes existe entre doutrinas elaboradas em condições muitas vezes inteiramente diversas, sem nenhum intuito preconcebido e aliás sobre bases aparentemente antagônicas. É que as condições fundamentais do espírito humano são as mesmas em toda a parte; e, tratando-se dos conhecimentos gerais que são o legado comum da humanidade, forçoso é reconhecer que não são, nem podem ser o privilégio de tal ou tal pensador, de tal ou tal classe de pensadores. Pelo contrário resultam da colaboração espontânea, inconsciente de todos os espíritos para um fim que não pode deixar de ser comum. É como se explica este fato: que a doutrina da correspondência tal como foi elaborada por Spencer não deixa de ter uma certa analogia com a teoria alemã da representação a que deu maiores proporções, como se sabe, Schopenhauer.

É certo que na teoria alemã prevalece o ponto de vista idealista, ao passo que Spencer se declara francamente pelo realismo. Mas é nisto somente que fica a divergência. E no fundo esta divergência de todo desaparece, porquanto, quando se diz que o mundo é um produto do cérebro (representação), significa isto apenas que o cérebro representa a natureza. E não se exprime cousa diversa quando se diz que o espírito está sempre em correspondência necessária com coexistências e sequências externas, sendo que quer em um, quer em outro caso, o que daí se pode deduzir em última análise é que o espírito não é senão um espelho através do qual se reflete a imagem do mundo.

Tal é o ponto de vista debaixo do qual todos afinal poderão chegar a um acordo definitivo. Não há, pois, entre doutrinas que, aliás, parecem representar os dous pólos opostos do pensamento, incompatibilidade absoluta. Uma combinação é possível e mais do que possível, necessária. A representação é em termos subjetivos a mesma cousa que a correspondência em termos objetivos. Correspondência e representação são, pois, um só e mesmo fenômeno. E é deste modo que o princípio de Spencer coincide com a teoria de Schopenhauer, sendo assim destruído o antagonismo radical que se supõe existir entre o idealismo e o realismo.

B) Spencer em particular: ideia geral da correspondência

Consideremos, porém, em particular a teoria de Spencer. Este discute longamente nos *Princípios de biologia* (loc. cit.) a sua definição da vida, reduzindo-a por último a uma forma mais resumida nestes termos: a vida é o ajustamento contínuo de relações internas a relações externas. A forma é diversa, mas o pensamento é o mesmo, havendo talvez mais precisão e clareza na definição resumida. De toda a forma, porém, dous são os elementos necessários para que se faça uma realidade a vida: um elemento interno, o sujeito, e um elemento externo, o objeto. A vida resulta da combinação destes dous elementos e cessa desde que se desfaça essa combinação.

Considerada em seu sentido mais amplo, compõe-se a definição de Spencer de duas ideias essenciais. Tais são: 1º) a combinação determinada de mudanças internas; 2º) a correspondência dessas mudanças internas com coexistências e sequências externas. O primeiro fato constitui o indivíduo orgânico, vegetal ou animal; o segundo põe esse indivíduo em contato com as condições ambientes. E lançadas por este modo as bases gerais da doutrina, passa Spencer a estudar, sob suas inúmeras faces, o desenvolvimento sucessivo da correspondência, percorrendo toda a escala ascendente dos seres organizados desde a planta até o homem. O pensamento é másculo, e a doutrina, original e fecunda.

É ao conjunto das condições ambientes que na linguagem comum dá-se o nome de *meio.* Deste modo, substituindo por esta palavra o segundo termo da definição de Spencer, pode-se dizer que a vida é a correspondência entre o organismo e o meio. Quer dizer: ao que se passa no meio corresponde necessária e invariavelmente o que se passa no organismo. O organismo está assim para com o meio numa dependência perpétua e varia conforme as variações do mesmo. E não é senão na correspondência que por este modo se estabelece entre o organismo e o meio que consiste a vida.

Esta correspondência é a princípio direta e homogênea. É o caso das manifestações inferiores da correspondência. É o caso, entre os vegetais, do *protococus nivalis*; entre os animais, da gregarina e da hidátide. Depois é a correspondência ainda direta, mas heterogênea. É a correspondência em grau menos rudimentar da organização. É a correspondência da planta em geral, excluídos os organismos inferiores em que ainda não se nota nenhuma heterogeneidade.

A planta efetivamente está ligada ao solo e em contato imediato com os elementos que precisa absorver para seu desenvolvimento. Por isto é sua correspondência, direta. Mas ao mesmo tempo resiste às mudanças do meio e apresenta variações em correspondência com elas. Por isto é sua correspondência heterogênea. No mesmo caso estão os zoófitos ou animais-plantas, como os chama Spencer. Nestes já se observam fenômenos de contractibilidade e sensibilidade, mas ainda de modo muito obscuro e imperfeito, tanto que não se pode admitir que a correspondência já aí manifeste operações de caráter psíquico. Pelo contrário é preciso reconhecer que na planta inteiramente, e nos animais-plantas quase inteiramente, a correspondência é física.

Mas com o desenvolvimento sucessivo das forças naturais complica-se a organização. Manifestam-se fenômenos de sensibilidade; e com esta, a correspondência, de física que era, termina por se transformar em psíquica.

Spencer não nos explica esta transformação. Nem ela pode ser explicada, nem sequer é concebível, sendo que nenhum esforço mental nos pode levar a explicar o mais simples fato de consciência em função do movimento. Mas o filósofo passa dos graus inferiores da vida às suas mais altas manifestações sem mudar de método, nem variar a corrente do raciocínio. Os fatos mais elevados sucedem por gradações insensíveis aos fatos mais simples. Um só e mesmo processo envolve toda a existência; e tudo se explica no mundo psíquico, como no mundo da matéria e do movimento, por evolução e transformação.

Qualquer que seja, porém, a origem da sensibilidade, uma vez entrando em colaboração este novo elemento, a correspondência entre o organismo e o meio, de homogênea e direta que fora em começo, chega por último ao mais alto grau de heterogeneidade. Tais são, segundo Spencer, os aspectos mais importantes de seu desenvolvimento:

1º) a correspondência estende-se no espaço;

2º) a correspondência estende-se no tempo;

3º) a correspondência cresce em especialidade, em generalidade e em complexidade.

Daí é fácil de ver que inúmeras são as relações resultantes; mas estas relações não só se coordenam, como se integram. De outro modo

a vida seria um caos. Assim, porém, não sucede. Pelo contrário a coordenação não só se dá como percorre todos os graus da escala ascendente da animalidade, desde o animal perseguido que foge para o seu covil, até a ciência quantitativa onde deve haver muitas especialidades combinadas com muitas generalidades, e não só esta combinação se deve dar de modo definido, como perfeitamente definido deve ser cada um dos elementos que a constituem. E não fica nisto. A coordenação tão completa e precisa se faz que termina por dar lugar a produtos em realidade extremamente complexos o caráter da simplicidade. "Impressões e movimentos compostos aproximam-se, de mais a mais, por seu caráter aparente das impressões e movimentos simples", diz Spencer. "Os elementos coordenados de qualquer estímulo ou ato tendem a unir-se, de modo a não se tornar separáveis senão pela análise; e esta ligação entre o estímulo e o ato, obedecendo à mesma lei, torna-se constantemente mais estreita e termina por não fazer senão dous aspectos de uma mesma mudança."

É assim que da coordenação nasce a integração. Quer dizer que as ações estando sempre em correspondência com impressões de que devem ser ou podem ser consideradas como repercussões instantâneas ou sucessivas, acontece que as impressões sendo compostas determinam as ações, como se fossem simples, bem como que as ações sendo compostas se nos afiguram como simples. É que os diversos elementos constitutivos das impressões, bem como os diversos elementos constitutivos das ações ligaram-se, uniram-se, isto é, foram não somente coordenados, mas também integrados, de modo a formar um todo perfeitamente uniforme. Elementos extremamente complexos são assim rigorosamente unificados. E é só deste modo e em consequência deste fato que, como facilmente se vê, é ainda uma consequência da lei de associação das ideias, que se explica a rapidez com que muitas vezes a uma impressão extremamente composta, corresponde uma ação também extremamente composta. Dão-se em um momento os mais consideráveis fenômenos. Elementos numerosíssimos se ligam de modo rápido, instantâneo. O resultado é preciso. E tão pronta e segura é a coordenação dos elementos que assim por modo inseparável se unem, que o que de fato é heterogêneo parece homogêneo, que o que, em realidade é composto, parece simples.

Seria inútil acompanhar Spencer na análise minuciosa a que submete cada um dos aspectos do desenvolvimento progressivo da correspondência. Consideremos, não obstante, em particular a extensão da correspondência no espaço e no tempo.

C) Reflexões particulares sobre a extensão da correspondência no espaço e no tempo

I. *Extensão da correspondência no espaço*. A correspondência estende-se no espaço. Entrando no desenvolvimento desta ideia, Spencer começa explicando a gênese dos sentidos. E para explicar a gênese dos sentidos, parte do princípio de que a sensibilidade em geral sai por graus insensíveis desta irritabilidade primordial de que o tecido animal, sob suas formas mais baixas, é uniformemente ou quase uniformemente dotado, vindo assim em confirmação da asserção de Demócrito – que todos os sentidos são modificações do tato. Efetivamente as sensações de odor resultam do contato de partículas dispersas com uma parte determinada do organismo; as sensações auditivas resultam do contato das vibrações do ar com parte também determinada do organismo; as sensações da vista resultam do contato das ondulações do éter com a superfície do mecanismo visual; e assim todas as outras sensações, sendo que, sem ação mecânica externa de qualquer espécie de agente em contato com o corpo, não pode haver sensação dos objetos externos. Todas as sensações supõem o tato e neste ponto a fisiologia vem em apoio da física, para confirmar a doutrina de Demócrito, sendo que, como diz Spencer, os órgãos dos sentidos especiais são, todos eles, desenvolvimentos do sistema dermal, – modificações deste mesmo tecido em que é localizado o sentido do tato em geral.

A doutrina da evolução vai mais longe estabelecendo que toda a sensibilidade, não somente o tato, como qualquer outro sentido, tem em última análise a sua razão de ser nestas ações fundamentais de assimilação e oxidação, de integração e desintegração em que, sob sua forma primitiva, consiste a vida.

Nos organismos rudimentares, a massa inteira do organismo exerce de modo imperfeito e obscuro, mas conjuntamente, todas as funções vitais. Não há especialização em órgãos particulares. "Cada parte do organismo manifesta mais ou menos a contractibilidade que, nos animais

inferiores, se localiza nos músculos; a irritabilidade que se localiza nos nervos; o poder reprodutor que se localiza nos órgãos da reprodução; a absorção do oxigênio que é própria dos pulmões; a assimilação que é própria do estômago; a ação excretória que mais tarde é dividida entre os pulmões, a pele e os rins."

Há na totalidade do corpo uma comunidade quase completa de funções; e é somente quando a estrutura se especializa que cada parte do organismo perde a faculdade de realizar as funções que são próprias das outras. É talvez ainda por influência desta comunidade primitiva que, mesmo nos animais superiores, muitos tecidos, senão todos, por mais que se tenha desenvolvido a divisão fisiológica, conservam um certo poder para preencher as funções dos outros.

Isto que se dá na vida orgânica propriamente dita dá-se igualmente na vida sensorial e motora. A princípio a sensibilidade é uma propriedade confusa, mas geral, comum a toda a massa do organismo. Com o desenvolvimento da organização é que esta propriedade se especializa, formando-se assim, por gradações sucessivas, os diferentes sentidos especiais. O tecido primordial por diferenciação e integrações sucessivas dá movimento aos sistemas interno e externo, possuindo em comum as propriedades de ambos: separa-se em funções vegetativas e funções animais, e cada um destes dous grupos de funções, por sua vez, se especializa em múltiplos processos e funções particulares. Tudo isto é a passagem "da homogeneidade indefinida, incoerente, para a heterogeneidade definida, coerente" que caracteriza o progresso e se explica pela lei de evolução.

Spencer estuda a gênese da sensibilidade, submetendo a exame cada um dos sentidos especiais. É um estudo instrutivo que o autor ilustra com exemplos e explicações curiosas. Não tenho, porém, necessidade de acompanhá-lo nestas explicações, desde que já é conhecida a ideia geral que preside a seu pensamento. Quem quiser maiores esclarecimentos pode recorrer aos *Princípios de psicologia*, § 140.

Vejamos propriamente em que consiste a extensão da correspondência no espaço.

À proporção que os sentidos se especializam, maior capacidade adquire o ser vivo para se pôr em correspondência com relações externas distantes. A sensibilidade que era em começo uma propriedade comum

ao tecido primordial, localiza-se em órgãos determinados, formando os sentidos do tato, do gosto, do odor, do ouvido e da vista. Estes sentidos tornam-se mais perfeitos à proporção que se fazem mais distintos, se bem que todos estejam intimamente ligados, fazendo sentir em suas manifestações a comunidade de origem e sobretudo a dependência em que estão para com o tato, sem o qual já se viu que nenhuma sensação é possível.

Mas neste caso há duas espécies de tato: o que se dá propriamente com o órgão tátil e que podemos chamar imediato ou direto e o que se dá pelo órgão dos outros sentidos e que podemos chamar mediato ou indireto. O tato imediato ou direto só pode dar-se com objetos que estejam em contato com o organismo, como quando alguém segura um objeto com a mão ou este objeto bate por qualquer forma em alguma parte do corpo. No gosto ainda o contato é imediato; mas tratando-se do ouvido, da vista ou mesmo do olfato, os objetos que se sentem estão separados do organismo e podem mesmo estar colocados a grande distância, como quando ouvimos um trovão que repercute na distância de muitos quilômetros, ou quando avistamos estrelas que sabemos estão separadas de nós por muitos milhares de léguas: é neste sentido que a correspondência se estende no espaço.

Assim compreendida e interpretada, a correspondência vem a ser como uma espécie de visão da natureza no espaço; e nós sabemos até que ponto se estende esta visão em que o espírito, por assim dizer, abraça o cosmos. E é aqui que a doutrina da correspondência verdadeiramente se confunde com o princípio da representação; porquanto, se pela doutrina da correspondência o espírito envolve a natureza, pelo princípio da representação a natureza se concentra no espírito; e deixando de lado a forma para atender somente à substância das ideias, é inegável que estas duas doutrinas são perfeitamente equivalentes no fundo.

A correspondência estendendo-se no espaço é o mecanismo transformando-se em conhecimento: é a física que termina e a metafísica que começa. Spencer cedendo ainda aqui talvez à influência de Augusto Comte ou dos realistas sistemáticos, tem medo da metafísica; por isto deixa-se levar por influências estranhas à consideração da verdade; e fazendo claramente sentir em todas as suas deduções a preocupação exclusiva da intuição mecânica, chega a tornar-se obscuro à força de querer demonstrar o que não se contesta, mas só pode ser aceito com outros intuitos e debaixo

de outro ponto de vista. Entretanto, conquanto a forma da exposição seja áspera, é força reconhecer que a ideia é luminosa no fundo.

A correspondência estendendo-se no espaço é a natureza refletindo-se no espírito, é o cosmos representando-se em conhecimento. A teoria da correspondência e o princípio da representação são, pois, as duas faces, objetiva e subjetiva de um mesmo processo: o processo geral da representação do universo. É o naturalismo e o espiritualismo que se confundem; é o idealismo e o realismo que se harmonizam, abrindo espaço para o estabelecimento da concepção monística do mundo.

É desnecessário observar que a correspondência, à proporção que se estende no espaço, adquire maior capacidade para exercer influência sobre as nossas ações. Quando se diz que a correspondência se estende no espaço, isto significa em outros termos que a visão da natureza adquire maior extensão, ou melhor, que a esfera de nosso conhecimento se alarga, tornando-se assim evidente que, sob sua influência, as nossas ações se modificam radicalmente. Pois não é evidente que as nossas ações são determinadas pelo conhecimento? Pois não é evidente que o progresso se desenvolve à proporção que os nossos conhecimentos se alargam e maior influência chegam a exercer sobre nossas ações? Seria mesmo daí que se poderia deduzir o mais seguro critério para julgar do desenvolvimento, não somente dos indivíduos, como também das sociedades. Os indivíduos se desenvolvem, as sociedades se aperfeiçoam, à proporção que as ações são determinadas pelo conhecimento, ou antes, à proporção que as ações se tornam mais conscientes, ou ainda, e para empregar uma frase consagrada, à proporção que procedemos com conhecimento de causa. Sobre isto não pode haver dúvida.

Esse poder que exerce a correspondência sobre as ações dos indivíduos não é uma propriedade do homem, pertence a todos os seres dotados de sensibilidade. À proporção que a correspondência se estende, maior capacidade adquire o ser vivo para ajustar as ações do organismo com as coexistências e sequências externas, maior capacidade adquire para a luta da vida, melhor se pode defender contra as influências destruidoras da natureza. É assim que o ser vivo que se vê ameaçado de morte corre através da mata, procurando um refúgio em lugares desconhecidos; é assim que o fraco evita o forte; é assim que o animal perseguido foge da presença

do caçador que o persegue. No homem esta propriedade toma proporções mais notáveis: seus conhecimentos abraçam a superfície inteira do globo, elevam-se às estrelas e descem ao fundo dos mares. Tudo isto exerce influência segura, incontestável, visível, sobre o seu proceder, podendo mesmo sopitar-lhe os ímpetos da organização e até modificar-lhe o caráter; e ele subordina seu procedimento a suas ideias, adaptando suas ações ao que se passa em torno de si, como ao conhecimento do que se passa na outra face do mundo. "Um navio guiado pelo compasso, pelas estrelas e pelo cronômetro", diz Spencer, "traz ao homem, da outra praia do Atlântico, informações que lhe permitem adaptar suas compras daqui aos preços de lá. Um exame das camadas superficiais de onde infere, embaixo, a presença do carvão, permite-lhe pôr suas ações em correspondência com coexistências situadas mil pés abaixo. E o meio que atravessa a correspondência humana não fica confinado na superfície e substância da Terra. Ela estende-se à esfera infinita que o rodeia. Atinge a Lua, quando os caldeus descobriram a predição dos eclipses; o Sol, e os planetas próximos quando se estabeleceu o sistema de Copérnico; os planetas mais remotos quando o telescópio aperfeiçoado descobriu um, e o cálculo fixou a posição de outro; as estrelas quando foram medidas seu* paralaxe e seu movimento próprio; e mesmo, de um modo vago, as nebulosas quando foram reconhecidas sua composição e sua forma de estrutura." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

II. *Extensão da correspondência no tempo*. A correspondência estendendo-se no espaço é a visão da natureza no espaço; a correspondência estendendo-se no tempo é a visão da natureza no tempo. O espaço e o tempo são, pois, como os dous braços do espírito. É com estes dous braços que são, por assim dizer, as duas alavancas com que se elabora o conhecimento objetivo, que o espírito abraça a natureza.

Nos graus inferiores da vida, nos períodos do desenvolvimento orgânico em que a correspondência é ainda direta e homogênea, não há extensão da correspondência no espaço, como não há extensão da correspondência no tempo. Mas na planta que chegou a certo grau de aperfeiçoamento, os períodos de desenvolvimento, floração, frutificação, perda das folhas, são adaptados a condições externas sucessivas.

---

* No texto *sic*.

Não será já isto uma extensão da correspondência no tempo? Pode-se admitir que sim. Mas a verdadeira extensão da correspondência no tempo só se dá ao mesmo tempo e nos mesmos casos em que se dá a extensão da correspondência no espaço, isto é, nos seres dotados de inteligência. É a sensibilidade que serve de veículo para essa dupla extensão da correspondência.

O tempo é sucessão ou sequência. Quando se trata, pois, de correspondência no tempo, trata-se de nada mais, nada menos, que de correspondência relativa a sequências, ao passo que correspondência no espaço quer dizer correspondência relativa a coexistências. Ora, as sequências mais simples de que temos conhecimento são sempre de caráter mecânico; e, como sequência implica mudança de posição, e mudança de posição implica movimento, segue-se que é somente quando há movimento que pode haver adaptação do organismo a sequências externas, ou melhor, extensão da correspondência no tempo. E como, por outro lado, o movimento supõe espaço, segue-se que, quando há extensão da correspondência no tempo, há também necessariamente e ao mesmo tempo extensão da correspondência no espaço. As duas extensões podem pois, neste ponto, ser consideradas como coexistentes.

Mas há também sequências que não são mecânicas. Primeiramente há mudanças químicas, térmicas, elétricas, vitais, que não implicam mudança mecânica apreciável. Depois quando mesmo se queira sustentar que estas implicam espaço, há as mudanças de caráter psíquico que, como já vimos, são independentes do espaço e só implicam o tempo. Em relação a estas é, pois, evidente que a correspondência no tempo não supõe a correspondência no espaço ou pelo menos não está com ela em conexão necessária.

Das sequências mecânicas para as sequências não mecânicas há progresso na correspondência e por consequência progresso na adaptação do organismo que não somente conhece o presente como pode, em certas e determinadas condições, conhecer o futuro resultando daí que não somente é capaz de evitar um perigo que se aproxima como pode evitar, se o prevê, um perigo que virá em tempo mais ou menos remoto. E quantas medidas de prevenção não pode o homem adotar para garantir as suas condições de liberdade e segurança, medidas econômicas, medidas recreativas, medidas de

defesa e de higiene? E se se trata de uma sociedade qualquer mais ou menos regularmente organizada, e se se trata de um povo? É fácil em todos estes casos compreender até que ponto se alarga a extensão da correspondência no tempo. É, porém, principalmente quando se trata de sequências não mecânicas, que a correspondência se desenvolve, e só pode isto manifestar-se nos graus superiores da inteligência. É na raça humana que esta correspondência verdadeiramente se manifesta e então não se limita à vida de um homem: passa de um indivíduo a outro indivíduo, passa de uma geração a outra geração. De modo que é muitas vezes pelo conhecimento que nos legou o passado, que nos podemos elevar à previsão de um acontecimento futuro, adaptando-nos desde logo às novas condições que criará, preparando-nos para ele. É o que leva Spencer a lançar esta proposição que não poderá passar despercebida por sua elevada significação filosófica: "Nada talvez tende mais fortemente a sugerir a concepção de uma humanidade fazendo corpo do que esse fato de que às mudanças ambientes muito lentas corresponde a humanidade em geral e não os indivíduos que a compõem."

IV
LEI DE CONTINUIDADE

Quando se estabelece que haja uma lei de continuidade, tratando-se dos fenômenos da vida mental, com isto não se quer dizer outra cousa senão que, tratando-se dos fenômenos psíquicos, como dos fenômenos materiais, nenhum fato poderá manifestar-se que não deva ser compreendido e explicado como transformação de outro fato anterior. Nada se produz de nada; tudo resulta sempre de alguma cousa anterior que encerra a mesma soma de força. É o princípio da permanência da matéria, a lei de transformação e equivalência das forças. Ora, Spencer explica todos os fatos da vida psíquica, instinto, memória, razão, sentimento, vontade, como operações que resultam, por complicação e progresso, de um só e único fenômeno geral: a ação reflexa.[140] É a confirmação da lei de continuidade

140 Entrava aqui, como parte deste trabalho, um estudo bastante minucioso sobre as operações do entendimento segundo Spencer. Mas como era muito longo, resolvi cortá-lo. É minha intenção dar esse estudo em separado na *Revista da Academia Cearense*.

dos fenômenos psíquicos, sendo apregoado como verdadeiro o fato de que todos eles resultam, gradativamente, uns dos outros, ligando-se todos, em última análise, a um só e mesmo fenômeno: a ação reflexa. Demais a ação reflexa é fato puramente automático. Constitui precisamente a transição da vida física para a vida psíquica. De onde resulta que os fenômenos psíquicos se ligam entre si, como ao mesmo tempo se ligam aos fenômenos físicos, formando uma cadeia indefinida que se estende do que é puramente mecânico ao que é mais amplamente racional, sem que se possa determinar onde começa, nem tampouco onde termina essa cadeia.

Consideremos, porém, um pouco mais detidamente esta doutrina.

Nos *Primeiros princípios* Spencer trata, em capítulo especial (II parte, V), do seguinte tema: a continuidade do movimento. É um dos princípios fundamentais de sua cosmogonia ou, mais precisamente, de sua filosofia da natureza. E este princípio com o da indestrutibilidade da matéria são os dous elementos em que se desenvolve, ou por outra, as duas faces sob as quais se manifesta o que é por ele denominado a *persistência da força*. De maneira que, sendo a matéria e o movimento as duas manifestações indefinidas da força, como a força é persistente, deste princípio logo se segue: 1º) que a matéria é indestrutível; 2º) que o movimento é contínuo.

Mas isto que fica assim em termos gerais estabelecido quanto à força e, portanto, quanto à matéria e o movimento, terá também a aplicação, tratando-se especialmente dos fenômenos psíquicos? É o que não pode ser contestado. Nem outra cousa é permitido deduzir do que diz Spencer quando, em desenvolvimento à lei da transformação e equivalência das forças, estabelece que não há um só movimento no cosmos que possa ser considerado isoladamente; e que, ao contrário, cada movimento que se observa é sempre a transformação de algum movimento anterior, do mesmo modo que sempre se transforma em outros movimentos, o que quer dizer que nada começa, do mesmo modo que nada se extingue. E isto que é geral e invariável no mundo físico é também o que se verifica e demonstra nos fatos de ordem moral e psicológica.

Spencer exprime-se assim: "Por toda a parte onde podemos remontar diretamente à origem de um movimento, achamos que ele preexistirá sob a forma de algum outro modo de força. Nossos próprios atos voluntários têm sempre por antecedentes certas sensações de tensão mus-

cular. Quando deixamos cair um membro em abandono, temos consciência de um movimento corpóreo que não exige nenhum esforço, mas que se explica pelo esforço que fizemos para elevar o membro até a posição de onde caiu. Neste caso, como no de um corpo inanimado que desce para a terra, a força acumulada pelo movimento de cima para baixo é exatamente igual à que tinha sido empregada anteriormente para levantá-lo. Reciprocamente", acrescenta Spencer, "o movimento retido sob diferentes circunstâncias produz calor, eletricidade, magnetismo, luz."[141]

E há um caso particular, seria preciso acrescentar, em que em circunstâncias especialíssimas ele produz muito mais que tudo isto, em que ele produz o pensamento e a vida.

Spencer, para submeter a exame esta lei, passa em revista todos os fatos de ordem natural, desde o movimento dos astros até as agitações menos complicadas da sociedade; e não escapam por certo ao rigor de sua análise os próprios fenômenos mentais. É certo que não explica a origem da vida e do pensamento; mas também não se explica a origem de nenhum dos outros fenômenos da natureza, não se explica a origem do movimento, não se explica a origem da matéria, nem, ao que se deduz de suas investigações, podem chegar até lá as aspirações da ciência. Mas é certo e de tudo o que nos cerca, de tudo o que se passa em torno de nós, se deduz que calor, eletricidade, magnetismo, luz, vida e pensamento são fatos que se ligam por muitos pontos, que entram uns como elementos dos outros, e todos estão subordinados em seus fundamentos a leis perfeitamente análogas.

"Nada é isolado, tudo se encadeia e forma série; e cada fenômeno decorrendo dos que o precedem, contém em gérmen os que se vão seguir." De modo que a natureza em seu conjunto constitui, por assim dizer, um todo perfeitamente homogêneo; e os fenômenos variados que apresenta não são senão gradações da mesma evolução ascendente. Os fenômenos psíquicos são um fenômeno da vida; a vida, uma complicação da matéria e da força, um caso particular do movimento. É verdade que a inteligência humana não podendo conhecer senão o relativo, o limitado, estabelece a cada passo distinções de toda a ordem, de maneira que o conhecimento divide-se em diferentes ciências e cada ciência limita o seu objeto e mesmo

141 Spencer – *Primeiros princípios*, segunda parte, caps. 5 e 8.

não é possível senão com esta limitação; mas, isto é apenas uma condição da inteligência, vem das necessidades do espírito, não da realidade das cousas. Assim a vida, considerada em seus caracteres gerais, é objeto de uma ciência; os fenômenos psíquicos, conquanto só possam ser interpretados como fenômeno da vida, são objeto de outra; mas vida e fenômenos psíquicos são fatos intimamente ligados, constituindo a vida uma organização variada e complicadíssima de que os fenômenos psíquicos apenas são uma função particular. E não se pode absolutamente dizer onde termina uma cousa e começa a outra. Mas o que é certo é que a vida psíquica sai da vida fisiológica por gradações sucessivas, por progresso que vem do simples ao composto, por evolução indefinida que, como já ficou dito, vem do que é puramente mecânico ao que é mais amplamente racional: do mecanismo à consciência.

V
REALISMO E IDEALISMO: TEORIA DE SPENCER

Stuart Mill, de acordo com as tradições da escola experimental e na conformidade dos princípios gerais do método associacionista, nega em absoluto toda e qualquer intervenção sobrenatural na ordem da natureza. O mesmo faz Spencer. Mas nem um, nem outro consegue passar além da parte negativa da doutrina naturalista. Negam o que nos fora assegurado pelas tradições do passado, mas nada afirmam de novo. E assim, enquanto um pretende fazer prevalecer o idealismo, o outro contenta-se com o realismo, sem compreenderem ambos que o verdadeiro naturalismo gira em esfera superior e mais ampla, compreendendo e supondo uma e outra destas duas intuições.

Já vimos como Stuart Mill, pretendendo fundar o idealismo em alicerces indestrutíveis, foi levado a considerar a matéria como "uma simples possibilidade permanente de sensações" (cap. II, § III). Vejamos agora em que consiste o realismo de Spencer. Mas para isto cumpre primeiramente entrar numa elucidação mais profunda da distinção entre o realismo e o idealismo.

A consciência só nos revela, como já por mais de uma vez tivemos de fazer sentir, duas ordens de fenômenos: o objeto (fenômenos de movimento) e o sujeito (fenômenos de consciência). O realismo ou

materialismo é a teoria que explica tudo na natureza em função do objeto, sendo os fenômenos de consciência, o sujeito, um caso particular dos fenômenos objetivos. Tudo é força e matéria, tudo é movimento – eis a fórmula genérica do realismo. O idealismo, ao contrário, é a teoria que interpreta o objeto em função do sujeito, explicando todos os fenômenos objetivos, todas as manifestações da força e da matéria, como um caso particular da atividade psíquica. Tudo é vontade e sentimento, tudo é consciência – eis a fórmula genérica do idealismo.

Esta distinção é de reconhecimento universal, nem pode ser contestada. Todavia nem sempre é deduzida com clareza. Spencer, por exemplo, ainda é muito obscuro quando a estabelece, mostrando-se mesmo vacilante e incerto nos conceitos que desenvolve. Faz rodeios e distinções desnecessárias e nada apresenta por fim de positivo e seguro.

Eis aqui como ele começa: "O conhecimento implica alguma cousa de conhecido e alguma cousa que conhece; de onde se segue que uma teoria do conhecimento é uma teoria das relações que existem entre o que é conhecido e o que conhece." Depois passa a examinar a diferença entre as três seguintes ordens de conexões: entre as cousas, entre os pensamentos e entre os pensamentos e as cousas. Há de um lado um agregado de proposições que têm relação com os objetos; e nós consideramos cada grupo destas proposições, aquelas, por exemplo, que constituem a ciência da astronomia, como exprimindo certas conexões que continuam a existir, continue ou não a existir a consciência. De outro lado há um agregado de proposições que têm relação com os estados de consciência, e nós consideramos estas proposições como exprimindo certas conexões que continuam a existir, independentemente da permanência de outra qualquer conexão. Mas além disto, há ainda certas proposições que não afirmam nenhuma conexão entre as cousas, nem entre os pensamentos, mas que afirmam conexões entre as cousas e os pensamentos. Em outros termos: não há somente conexões entre as cousas e conexão entre os pensamentos, mas também conexões entre os pensamentos e as cousas; de maneira que se distinguimos uma ciência objetiva, ou teoria do conhecido, e uma subjetiva ou teoria do que conhece, é evidente que uma teoria do conhecimento é uma coordenação das duas primeiras. Tal é, segundo Spencer, o conhecimento a que ordinariamente se dá o nome de metafísica.

Vejamos se estas considerações correspondem rigorosamente à distinção que ficou estabelecida entre o objeto e o sujeito. Para Spencer, como se vê, o sujeito é o que conhece; o objeto é o que é conhecido. Quanto ao conceito subjetivo nada temos a objetar, porque de fato todas as manifestações subjetivas, referindo-se a estados de consciência, envolvem conhecimento. Todavia, rigorosamente falando, era talvez permitido incluir no sujeito alguma cousa que não supõe conhecimento, e portanto não entra no que conhece.

As manifestações objetivas compreendem não somente conhecimento, mas também emoção, vontade, instinto, ação reflexa. É verdade que tudo isto supõe consciência mas esta consciência, como explica o próprio Spencer, nasce por gradações insensíveis, da vida inconsciente; vem, por transformações gradativas, de fenômenos puramente mecânicos. Depois Hamilton e o próprio Stuart Mill não falam em modificações mentais inconscientes? Em todo o caso, pondo de parte estas ligeiras restrições, pode-se admitir que o sujeito é o que conhece.

Passando, porém, ao conceito objetivo, vê-se que a teoria de Spencer é manifestamente falsa. O objetivo não é a mesma cousa que o que é conhecido. De fato o que é que se conhece do que nos é revelado pela consciência? Manifestações objetivas e manifestações subjetivas, sendo que conhecemos não somente do que se passa fora do espírito (objeto), mas também do que se passa no próprio espírito (sujeito). O conhecimento estende-se, pois, não somente ao que é objetivo, mas também ao que é subjetivo. Logo há erro em confundir o objeto com o que é conhecido, de onde se segue evidentemente que não podem ser admitidas as distinções e explicações estabelecidas por Spencer relativamente a esta matéria.

Já nos *Primeiros princípios* (parte II, cap. II) Spencer, indicando os dados da filosofia, depois de haver dividido as manifestações da vida psíquica em fortes (excitação, sensação) e fracas (imaginação, memória), acrescenta que esta divisão corresponde à divisão entre objeto e sujeito. De maneira que, ao que se deduz, o objeto vem a ser o conjunto das manifestações vivas ou fortes, e o sujeito o conjunto das manifestações fracas que são nada mais, nada menos, que uma espécie de repercussão das manifestações vivas ou fortes.

E, tratando-se da divisão em objeto e sujeito, diz "Nós reconhecemos esta distinção, a mais profunda de todas as que nos oferecem as manifestações do incognoscível, agrupando estas em um *si* e um *não-si*; as manifestações fracas que formam um todo contínuo diferente do outro pela quantidade, pela qualidade, pela coesão, pelas condições de existência de suas partes, que chamamos o *eu*; e as manifestações vivas, ligadas conjuntamente por um laço indissolúvel em massas relativamente imensas, em condições de existência independentes, que chamamos o *não eu*. Ou melhor, com mais verdade, cada ordem de manifestações implica irresistivelmente uma força que se manifesta; e empregando as palavras *eu* e *não-eu*, queremos dizer pelo primeiro a força que se manifesta nas formas fracas, e pelo segundo a força que se manifesta nas formas vivas."[142]

Deste modo, o sujeito que é o que conhece é ao mesmo tempo constituído pelo que Spencer chama as formas fracas; e o objeto que é o que se conhece é constituído pelas formas vivas ou fortes da atividade psíquica. Mas aqui a confusão aumenta a tal ponto que de duas uma: ou há erro palpável nessa doutrina, ou extrema obscuridade, por tal modo que a verdade não pode ser percebida. Com efeito, pode-se admitir que a atividade psíquica se divida em formas fracas e formas vivas ou fortes; mas umas e outras são referentes ao mesmo tempo a fenômenos objetivos e a fenômenos subjetivos. As formas fracas não têm relação somente com o sujeito, do mesmo modo que as formas vivas ou fortes não se referem somente ao objeto. Pelo contrário, umas e outras têm uma parte relativa ao que se passa internamente, relativa ao sujeito, e outra relativa ao objeto, que representa no espírito o que se passa lá fora.

Um exemplo: alguém me fere. Com esse fato o que é que se passa em mim? Experimento uma sensação, sendo que esta sensação se decompõe em duas ordens de fatos, revelando-me duas cousas: o que se passa em mim, a dor que experimento, e o que se passa fora de mim, isto é, o fato de que alguém se move, lança mão de um ferro e me fere. O que se passa em mim, o que sinto, é subjetivo; o que se passa fora de mim, o que deu lugar ao que sinto é objetivo. Ora, todas estas formas da atividade psíquica, na ocasião em que as experimento, são vivas ou fortes no sentido

---

142 Spencer – *Primeiros princípios*, parte II, cap. II.

de Spencer. Mas, como se vê, não são somente objetivas, nem somente subjetivas; porém uma e outra cousa ao mesmo tempo. Mais tarde, quando já o ferimento cicatrizou, eu ainda me lembro de tudo o que experimentei, e recordando os diferentes incidentes da luta de que resultou o fato de meu ferimento, sucede que eu como que experimento de novo o que já senti na ocasião em que fui ferido. Aqui todas as manifestações de minha atividade psíquica são fracas, constituindo apenas uma representação mental do que já se passou há algum tempo, mas esta representação é referente não somente aos fatos subjetivos, mas também ao que se passou objetivamente, de maneira que também as formas fracas podem ser objetivas ou subjetivas.

Se em vez de haver empregado as palavras objetivo e subjetivo, Spencer se houvesse limitado a usar das palavras ideal e real, a sua doutrina ainda podia ser compreendida, porque em verdade o ideal não é rigorosamente a mesma cousa que o subjetivo, do mesmo modo que o real não é a mesma cousa que o objetivo. A ideia é a representação mental de um fato e este pode ser objetivo ou subjetivo, de onde se segue que há ideias objetivas e ideias subjetivas. Logo o ideal não é a mesma cousa que o subjetivo. Do mesmo modo, real é o que se passa; mas o que se passa tanto pode ser fora do espírito, como no próprio espírito, de onde se vê que há realidades objetivas e realidades subjetivas. Mas Spencer confunde o ideal com o subjetivo e o real com o objetivo: é daí que vem a obscuridade de sua teoria do conhecimento, empregando inutilmente o ilustre filósofo tanto esforço para lançar os fundamentos de uma concepção realista do mundo, quando a verdade é que realismo e idealismo são duas teorias inaceitáveis, com exclusão uma da outra.

Entremos propriamente no exame da questão levantada por Spencer. Trata-se de lançar os fundamentos de uma teoria de conhecimento (o que segundo Spencer se confunde com a metafísica); mas antes de firmar qualquer doutrina, propõe-se o filósofo unicamente a dar um combate decisivo contra os representantes do idealismo que, ao que parece, por desprezo, só qualifica de metafísicos e cépticos. E depois de criticar os termos e os raciocínios de seus adversários, esforçando-se de pôr em evidência as inconsequências de Berkeley, Hume e Kant, passa ao que chama justificação negativa e depois ao que chama justificação positiva do realismo.

A) Termos e raciocínios dos metafísicos

Depois de comparar a hipótese idealista ao caso de um estudante de aritmética que, efetuando uma divisão e tirando a prova respectiva, verifica que a divisão está errada, mas insiste em continuar a dizer que está certa, Spencer passa à crítica dos termos e raciocínios ordinariamente empregados pelos metafísicos. Quanto aos termos são chamados à ordem Berkeley e Hume. Serve de base à crítica a observação de que cada palavra tem ao mesmo tempo uma conotação intrínseca e uma conotação extrínseca, implicando, com diversos graus de clareza, não somente a significação das palavras de que nasceu, como também a significação das palavras com que coexiste, das palavras que limitam, estendem e individualizam sua significação.

Sobre Berkeley: Spencer passa em revista as diferentes palavras da seguinte proposição – *pela vista eu tenho as ideias de luz e de cor.* Cada uma é estudada não somente na ideia que representa, como nas ideias que naturalmente evoca no espírito, não somente em suas conotações intrínsecas, como também em suas conotações extrínsecas. Por exemplo, a palavra *por*. Suas conotações intrínsecas perderam-se num passado longínquo; mas tratando somente das extrínsecas, sabe-se que primitivamente essa palavra significava *próximo, ao pé.* Ora, a proximidade, sendo a noção primitiva, resultam daí noções derivadas, secundárias, de maneira que *por* supõe, pelo menos, duas cousas uma ao pé da outra. A palavra *vista* supõe o sujeito que vê e o objeto que é visto. Vem assim, logo à primeira vista a relação de objeto e sujeito. Depois quem vê tem olhos e quem tem olhos tem diversos órgãos e todos exercem complicadíssimas funções. Assim, conclui Spencer, a palavra *vista* nos diz em particular o que a palavra *por* nos diz em geral: alguma existência independente que tem conosco uma relação de proximidade. A palavra *eu* supõe logo um *tu*, supõe um *não-eu*, etc. Entretanto para o idealista, para Berkeley, toda a existência não é senão no espírito e o ser de cada cousa é ser percebido. Há, pois, uma contradição radical na linguagem idealista.

Sobre Hume: diversas proposições análogas à de Berkeley são submetidas a exame, depois do qual conclui Spencer: "Tudo o que precede põe em evidência este fato significativo – que a linguagem se recusa absolutamente a exprimir a hipótese do idealismo e do cepticismo. Não

há artifício que permita pôr os estados de consciência a que nos referimos abertamente, excluindo os estados de consciência a que nos referimos implicitamente. Se as palavras são empregadas como de fato o devem ser, por todo o homem metafísico ou não, com todas as conotações intrínsecas e extrínsecas que adquiriram, então acharemos que implicam separada e conjuntamente alguma cousa além da consciência." "Efetivamente", acrescenta Spencer, "a linguagem, durante todo o seu desenvolvimento, foi feita de maneira a exprimir toda a cousa sob a relação fundamental de sujeito e objeto, do mesmo modo que a mão foi feita para manejar os objetos sob esta mesma relação fundamental: e subtraída a esta relação fundamental, a linguagem tornar-se-á tão importante como um membro cortado no espaço vácuo."

Quanto aos raciocínios, o combate é ainda contra Berkeley e Hume, acrescentando Kant e Hamilton. Examinando detalhadamente algumas passagens de cada um destes escritores, consideradas típicas, Spencer conclui estabelecendo que, diferindo sobre outros pontos de vista, todos eles estão de acordo em rejeitar abertamente algumas ou muitas das afirmações fundamentais da consciência. Num caso o que deve ser negado na conclusão é implicitamente afirmado nas premissas. Em outros uma capacidade mental é dada como base da prova de uma incapacidade mental, e a refutação de nossa consciência de uma cousa procede de nossa consciência de outra cousa que o mesmo raciocínio faz rejeitar. Para escapar a uma dificuldade do pensamento, oferece-se como refúgio uma meia dúzia de impossibilidades. Demais o critério de todo o verdadeiro conhecimento que é dado como critério final é sem razão considerado sem valor em relação a conhecimentos particulares.

Em conclusão: os metafísicos procedem partindo de uma hipótese tacitamente reconhecida que não se dão ao trabalho de justificar e que não pode ser justificada. As palavras que empregam todas sem exceção contradizem os princípios que estabelecem, sendo que em toda a proposição que formulam exprimem sempre alguma contraposição. E os raciocínios que constroem sobre estas proposições não podem ser empregados para estabelecer o que pretendem, e assim tomam sempre por ponto de apoio justamente o que se acha em discussão, por tal modo que retirado esse ponto de apoio os raciocínios ficam sem força.

Spencer considera o que estabelece quanto aos termos e raciocínios dos metafísicos só por si uma refutação completa do idealismo, mas, como é preciso submeter a questão a um exame profundo e decisivo, ao que acredita, julga indispensável passar a uma disposição de novos elementos de prova. Daí a necessidade de uma justificação negativa e de uma justificação positiva do realismo.

B) Justificação negativa

Por justificação negativa do realismo entende Spencer o fato de que esta crença repousa sobre uma evidência que tem maior validade que a evidência em que se baseia a hipótese contrária. Isto equivale a dizer que não há outra crença que melhor se possa justificar. É o que resulta de diversas circunstâncias que podem ser facilmente indicadas. Tais são:

1ª) O realismo é por toda a parte e sempre, na criança, no selvagem, no burguês, como no próprio metafísico, anterior ao idealismo; e em nenhum espírito o idealismo pode ser atingido senão atravessada primeiro a concepção realista: – é o argumento deduzido da prioridade.

2ª) O realismo é mais simples que o idealismo. É assim que, comparando o processo mental que leva ao realismo com o processo mental que se supõe levar ao idealismo ou cepticismo, vê-se que, abstraindo das outras diferenças, eles diferem enormemente em extensão. Um é tão simples, tão direto que aparece à primeira vista como não sujeito à decomposição enquanto o outro, longo, complicado e indireto, não só pode ser decomposto como exige muita engenhosidade para sua composição.

3ª) O realismo é mais claro. Efetivamente o realismo é uma afirmação da consciência dada nos termos vivos que chamamos sensação, e esta afirmação não pode deixar de produzir muito maior confiança do que uma afirmação dada nos termos fracos que distinguimos como ideias: tal é a afirmação idealista. "Se eu penso", diz Spencer, "que deixei um livro sobre a mesa, no quarto vizinho e, indo buscá-lo, não o encontro, não posso supor que a presença do livro, representada mentalmente, seja comparável em certeza à sua ausência atualmente." Entre o processo realista e o processo contrário, admitindo mesmo que ambos possam ser reduzidos à forma indutiva, há sempre esta grande diferença: que a indução única de um

compõe-se de elementos que têm, pela maior parte, senão todos, o mais alto grau de clareza, ao passo que as induções do outro se compõem de elementos muito indistintos. Demais uma das proposições sucessivas que constituem o raciocínio idealista exprime-se por palavras e estas podem ou não ser traduzidas por pensamentos equivalentes e em muitos casos não o são, de maneira que os pensamentos equivalentes não são presentes à consciência. Daí a extrema nebulosidade da concepção idealista.

Spencer resume a justificação negativa do realismo por este modo: "A concepção realista é a primeira na ordem cronológica e a concepção idealista não pode construir-se sem ela. A primeira é independente, a outra dependente; mas a idealista, afirmando o que é dependente, nega aquilo de que sua afirmação depende. O realismo repousa sobre um estado de consciência que é obtido por um simples ato de indução; o idealismo sobre um estado de consciência que é obtido por uma série de atos de indução. O idealista, entretanto, propõe-nos suspeitar do ato simples de indução para dar fé a uma série destes atos. Os elementos do ato de pensamento que dão em resultado o estabelecimento do realismo são extremamente vivos e absolutamente definidos, enquanto os elementos de cada um dos atos de pensamento que se acredita chegam a estabelecer o idealismo, são extremamente fracos e totalmente indefinidos. "Querem, todavia, que aceitemos todos esses resultados sucessivos dados em termos fracos e indefinidos, rejeitando o resultado dado em termos vivos e definidos." (*Obr. cit.*, loc. cit.)

C) O argumento deduzido do postulado universal do conhecimento

O idealismo, no sentir de Spencer, recusa tacitamente um critério supremo que não pode ser posto em questão, porque só o fato de discutir já por si supõe sua aceitação. Tal é o princípio de que é necessariamente verdadeira toda a proposição ou todo o conhecimento cuja negação é inconcebível. É o mesmo princípio adotado por Hamilton como condição necessária para que uma crença possa ser considerada como primitiva, ou melhor, como um dado original da inteligência. Quanto a este princípio Spencer está de acordo não somente com Hamilton como igualmente com Reid, com Stewart, com Cousin e mesmo com Kant, com esta diferença: que para todos esses escritores o princípio em questão é uma verdade in-

tuitiva, ao passo que para Spencer, conquanto seja um critério supremo constituindo o que ele chama o postulado universal, não vem da intuição, mas da experiência, senão da nossa própria experiência, com certeza da experiência de nossos antepassados, transmitida de geração em geração, por força das leis da hereditariedade e desenvolvimento da espécie.

Spencer, contra Stuart Mill, submete esse princípio a um exame detalhado e profundo. A principal objeção de Mill consiste no fato de que proposições outrora aceitas como verdadeiras, por não poder ser concebida a sua negação, foram depois reconhecidas como falsas. "É assim que houve um tempo em que homens da inteligência a mais cultivada, e os mais livres dos primeiros prejuízos, não podiam crer na existência dos antípodas. Eram incapazes de conceber, em oposição com antigas associações, a força da gravidade agindo para cima em lugar de agir para baixo." Spencer supõe responder a essa objeção considerando que um critério legitimamente aplicável a proposições simples cujo sujeito e predicado estão em relação direta, não serve para proposições complexas cujo sujeito e predicado estão em relação indireta por meio de algumas proposições simples subtendidas. Aqui, como em outros casos análogos, o que sucede é que proposições aceitas por erro, sob pretexto de que parecem resistir ao critério da *inconcebibilidade da negativa*, são proposições complexas a que Spencer considera esse critério inaplicável; e por certo, dos erros que resultam da aplicação ilegítima de um critério não se pode deduzir que deva ser recusada a sua legítima aplicação. "Como quer que seja", conclui Spencer, "é forçoso admitir que para esses conhecimentos últimos de que todos os outros dependem, o postulado universal é a nossa única segurança; que para cada um deles a única justificação é a existência invariável do predicado com o sujeito atestada pela impossibilidade de conceber o contrário. É a nossa garantia da realidade da consciência das sensações, da existência pessoal, e nenhum esforço mental nos torna capazes de suprimir, mesmo por um momento, um dos dous elementos da proposição que exprime uma destas verdades últimas. É a nossa garantia para cada axioma: a única razão que podemos dar aceitando-o, é que não podemos conceber um conhecimento oposto. É também a nossa garantia para cada passo que damos numa demonstração."

Pondo de parte todas as outras razões, Spencer apresenta a teoria realista em face deste critério, pedindo ao leitor que liberte seu espírito de toda a hipótese e sobretudo que deixe de parte as palavras, estes sinais verbais tantas vezes tomados pelas cousas significadas, esta espécie de papel-moeda do pensamento que leva continuamente à insolvabilidade intelectual. Diz ele: "Que o leitor examine um objeto, este livro, por exemplo. Que rejeite resolutamente a teoria e diga o que encontra. Acha que tem consciência de que o livro existe fora de si. Entra em sua consciência alguma noção sobre as sensações? Não: longe de que uma tal noção seja contida em sua consciência, deve ser afastada e produz uma perturbação evidente nesta consciência. Percebe que a cousa de que é consciente é uma imagem do livro? Não: e não é senão pela lembrança de suas leituras metafísicas que pode supor que esta imagem existe. E enquanto se recusa a traduzir os fatos em uma hipótese, sente que é consciente do livro e não de uma impressão do livro, de uma cousa objetiva e não de uma cousa subjetiva: sente que o único conteúdo de sua consciência é o livro considerado como realidade exterior." E isto tem a garantia do postulado universal, acrescenta Spencer (*obr. cit.,* loc. cit.).

Aqui cumpre fazer uma observação que não deixa de ser importante; e é que a crítica de Spencer quanto aos termos e raciocínios dos metafísicos é perfeitamente procedente, porque justamente quando eles pretendem provar que tudo é subjetivo, empregam palavras que representam cousas objetivas, o que só se pode admitir ficando suposta a hipótese contrária. Mas esta crítica, sendo feita em sentido contrário, pode ser igualmente aplicada contra Spencer, como quaisquer outros representantes de teorias exclusivamente mecânicas, porque, do mesmo modo que os idealistas quando pretendem provar que tudo é subjetivo empregam palavras que representam cousas objetivas, assim também Spencer e todos aqueles que se inclinam para o realismo absoluto, quando pretendem provar que tudo é objetivo empregam palavras que representam cousas subjetivas. Aqui o próprio Spencer nos dá deste fato um exemplo notável, porquanto na dedução geral em que pretende firmar o realismo como uma verdade irresistível, pela impossibilidade de conceber a sua negativa, sucede que, fazendo aplicação do postulado universal ao exemplo de um livro, conclui, como se vê, dizendo que o único conteúdo da consciência é o livro

considerado como realidade exterior. Mas esta última proposição termina por trair visivelmente o pensamento do filósofo, porque se por um lado o livro é uma realidade exterior, por outro lado essa realidade exterior é um conteúdo da consciência, de onde se segue que a realidade exterior está subordinada à realidade interna, ou mais claramente, de onde se segue que o objeto é função do sujeito. E é assim que, não obstante o esforço hercúleo de Spencer, para firmar o realismo, claramente se verifica que é o idealismo que legitimamente se deduz do emprego adequado de suas próprias palavras.

D) Justificação positiva

Mas o realismo também se justifica positivamente e consiste esta justificação no fato de que ele é uma afirmação da consciência, agindo segundo suas leis próprias, um produto necessário de atos regulares do pensamento, tais como os que estabelecem as verdades que consideramos como mais certas. Isto se prova considerando que a consciência decompõe-se em dous agregados, duas séries paralelas de estados de consciência: o agregado vivo que constitui o *não-eu,* o mundo exterior ou objetivo; e o agregado fraco que constitui o *eu*, o sujeito pensante. Esta antítese fundamental tem seu assento na estrutura mesma da consciência, e é a condição de toda verdade, como de todo o conhecimento.

Spencer submete esta antítese a uma análise minuciosa. Nesta análise começa pela diferenciação parcial do sujeito. Passa daí para a diferenciação parcial do sujeito e do objeto e termina pela concepção completa do objeto.

Entre os estados de consciência do agregado vivo (objeto) e os do agregado fraco (sujeito), numerosas distinções são apontadas.

Eis as mais importantes:

A) Caracteres dos estados de consciência do agregado forte: 1º) são relativamente vivos; 2º) são anteriores no tempo (ou originais); 3º) têm qualidades não modificáveis voluntariamente; 4º) são dispostos em ordem simultânea não modificável voluntariamente; 5º) seguem uma ordem sucessiva também não modificável voluntariamente; 6º) fazem parte de um agregado vivo que não pode ser rompido, que é completamente independente do

agregado fraco e tem suas leis próprias; 7º) têm antecedentes que podem ou não ser educados e pertencem a um todo de extensão desconhecida.

B) Caracteres dos estados de consciência do agregado fraco: 1º) são relativamente fracos; 2º) são posteriores no tempo; 3º) têm qualidades modificáveis pela vontade; 4º) estão dispostos em ordem simultânea modificável pela vontade; 5º) seguem uma ordem sucessiva também modificável pela vontade; 6º) fazem parte de um agregado fraco que não pode ser rompido, que é parcialmente dependente do agregado vivo, e têm suas leis em parte derivadas do outro, em parte particulares a si próprio; 7º) têm antecedentes que podem sempre ser indicados e pertencem a um todo restrito que chamamos memória.[143]

Vê-se daí que o agregado fraco fica reduzido à condição de simples cópia de agregado vivo. O mundo subjetivo é compreendido como simples reflexo passageiro do mundo objetivo; o sujeito, em uma palavra, é explicado em função do objeto: é o realismo absoluto. E isto que se deduz da diferenciação entre o sujeito e o objeto é o que Spencer termina por firmar definitivamente quando expõe sua concepção completa do objeto. O que caracteriza e completa esta concepção é a impressão que distinguimos pelo nome de resistência. Tal "o elemento de consciência primordial, universal e sempre presente". Este é independente de nós e em relação a ele todas as nossas sensações e percepções são simples sinais. E nisto mesmo está a prova de sua realidade objetiva, porquanto sinal indica cousa significada; e se nossas sensações e percepções são sinais, para estes sinais a cousa significada é o que se manifesta à consciência sob a impressão de resistência. Esta é, pois, o sinal característico de alguma cousa que existe necessariamente fora da consciência.

E) Argumento deduzido da dinâmica da consciência

A isto acresce o conjunto de fatos assinalados por Spencer sob a denominação de dinâmica da consciência. Aqui observa o filósofo que um raciocínio é a formação de uma série coerente de estados de consciência. Ora, esta coesão pode chegar a ponto de se tornar indissolúvel: tal é o caso de uma proposição em que se exprime uma verdade de que é impossível

143 *Princípios de Psicologia* – loc. cit.

sustentar o contrário, como sucede sempre que se faz aplicação do postulado universal. O que é permitido aí deduzir quando se leva a análise até seu último limite? Se a coesão entre os estados de consciência é indissolúvel, é impossível deixar de aceitá-la. Se alguns estados de consciência estão absolutamente unidos de certa maneira, é impossível pensá-los de outra. A proposição que os representa é uma identidade e dizer que se trata aí de necessidade do pensamento, é simplesmente dizer por outro modo que se trata de elementos que não podem ser separados. O raciocínio tem então a melhor garantia possível, chegando-se assim a uma uniformidade mental última, a uma lei universal do pensamento. E quando há coesões absolutas ou indissolúveis, supor que nossos estados de consciência podem ser determinados por outro modo é supor que uma força menor pode subjugar uma força maior, diz Spencer.

Vem daí, segundo Spencer, mais outra garantia, e esta, por si só, inteiramente suficiente para assegurar a afirmação da existência objetiva. Entre o estado de consciência caracterizado pela impressão de resistência e a concepção de alguma cousa que existe fora da consciência há coesão indissolúvel, não sendo possível imaginar o contrário. Imagine o leitor se alguém que leva o alimento à boca pode supor que aquele alimento não é uma cousa objetiva, não é uma cousa que existe fora de sua consciência. "Não se pode suprimir o pensamento nascente de uma existência independente que está fora de nossa língua e de nosso paladar e que nos dá a sensação de gosto que somos incapazes de produzir na consciência por nossa própria atividade. E se bem que a crítica mostre", conclui Spencer, "que não se conhece a natureza do que está fora de nós e se possa daí inferir que é uma ficção em vista de nossa incapacidade para dizer o que é, descobre-se que uma tal crítica não pode por forma alguma destruir a consciência de sua realidade. Não se pode mesmo imaginar a sua falsidade sem imaginar a ausência deste princípio de coesão que serve para unificar a consciência."

A tudo isto acresce que, decompondo-se nossa atividade psíquica em duas ordens paralelas de estados de consciência, o agregado vivo e o agregado fraco, sucede que entre esses dous agregados se distingue a parte do agregado vivo que chamamos nosso corpo. Ora, essa parte do agregado vivo serve, de um lado, ao resto do agregado vivo, para produzir certas mudanças no agregado fraco; e de outro lado, ao agregado fraco,

para produzir também certas mudanças no agregado vivo; e colocado assim em posição intermediária, como o limite entre dous mundos, nosso corpo, quando obedece ao impulso de nossa própria energia, faz conceber para os movimentos exteriores algum princípio análogo. É o que se deduz das próprias palavras de Spencer quando diz que o sentimento nascente do esforço em nossa consciência simboliza uma causa de mudança que não está em nossa consciência. Por fim, conclui Spencer: "Esta conexidade dos estados de consciência entre os dous agregados do sujeito e do objeto, e esta coesão do sentimento da força com as mudanças de um, assim como as coesões consequentes da *ideia da força* com as mudanças de outro, dão em resultado fazer-nos conceber os dous agregados como existências independentes. A concepção da existência objetiva independente torna-se de mais a mais definida à medida que a experiência torna mais coerentes com esta concepção a consciência da *permanência*, a consciência do antagonismo contra nossas energias, e a consciência da propriedade em nós, de começar movimentos."

Aqui, como se vê, já não é o objeto que explica o sujeito, nem o sujeito que explica o objeto; porém objeto e sujeito são considerados como duas existências independentes. Esta última concepção excede o realismo.

F) Conclusão: realismo transfigurado

Em conclusão e para dar uma ideia resumida do que já ficou dito: cada evolução mental que leva à afirmação da verdade é no fundo uma evolução que reconhece as coesões existentes entre nossos estados de consciência. Estes, além de suas coesões com o interior da consciência, estão em coesão indissolúvel com alguma causa que está fora da consciência e é sempre presente a ela como o seu limite natural. Esta coesão deve ser aceita como aceitas são todas as outras. Depois nossos estados de consciência dividem-se, como sabemos, em dous agregados, independentes, cada um dos quais é mantido por um princípio interior de continuidade.

O princípio de continuidade que constitui um todo dos estados de consciência fracos, amoldando-os e modificando-os por alguma energia desconhecida chama-se *eu*, enquanto o *não-eu* é o princípio de continuidade que faz a unidade do agregado dos estados de consciência vivos ou fortes. E enquanto nossos estados de consciência se agrupam de maneira

a formar estes dous agregados antitéticos, conclui Spencer, as experiências obtidas por nossos próprios membros estabelecem coesões tais que ao princípio de continuidade manifestado no *não-eu,* de uma maneira inevitável se liga a consciência nascente de uma força em proporção com a força desenvolvida pelo princípio de continuidade manifestado no *eu*. Em uma palavra: a evolução normal do pensamento faz nascer de modo inevitável a consciência de uma existência fora dos limites da consciência, perfeitamente simbolizada por alguma cousa que está dentro destes limites.

É por este modo que Spencer acredita ter firmado em base indiscutível a concepção realista da natureza; mas o realismo que estabelece não é o realismo vulgar que acredita cegamente na existência das cousas tais como se manifestam à consciência: é, como chama Spencer, o realismo transfigurado, sendo que todos os argumentos até aqui formulados em favor do realismo somente nos provam que existe fora da consciência alguma cousa que é o correlativo necessário de nossas sensações, mas nada nos dizem, nem podem dizer-nos sobre a natureza essencial dessa potência desconhecida. É certo que as nossas sensações e percepções são sinais que esta potência transmite à consciência e sinais só por si suficientes como prova de sua existência objetiva. Mas sabemos e é possível mesmo verificar e provar que esses sinais não são equivalentes à cousa significada. É assim que conhecemos com toda a certeza que a estrela que avistamos no céu não é em realidade tal como a percebemos, um simples ponto luminoso; é pelo contrário um mundo imensamente complexo, tal como nos revela o telescópio e demonstra a ciência astronômica; e neste mundo cada cousa em particular pode ser tão diferente da realidade verdadeira quanto a estrela considerada na distância em que se acha e tal como a avistamos de longe. E assim tudo o mais. De modo que o objeto, o mundo exterior só é conhecido pelos sinais que transmite à consciência; mas como estes sinais não lhes são equivalentes, segue-se que sabemos apenas que ele existe, sem que nada se possa afirmar, nem estabelecer acerca de sua natureza. Neste caso o objeto de Spencer vem a ser mais ou menos a mesma cousa que o número de Kant: é o que está além dos fenômenos e não pode ser objeto do conhecimento, escapando às categorias da razão: é a *cousa em si*, para os idealistas – conceito negativo; é o incognoscível, para Spencer, conceito positivo. Ora, Spencer desenvolve uma atividade extraordinária, emprega um

esforço inaudito, para refutar a teoria de Kant quanto às ideias do espaço e do tempo, e poder-se-ia acrescentar da causalidade; mas pondo de parte pequenas divergências acidentais, vê-se que toda a artilharia desenvolvida pelo filósofo de Albion contra o gênio de Koenigsberg ecoa inteiramente no vácuo, porque, em última análise, o realismo transfigurado de Spencer não é senão um nome novo para uma cousa já velha. No fundo o que tudo isto exprime não é senão a mesma ideia que forma o fundamento e a base do idealismo transcendental, ficando Spencer, deste modo e por assim dizer, a dous passos de Kant, por mais que tenha acreditado distanciar-se do imortal autor da *Kritik der reinen vernunft.*

Bibliografia de Farias Brito

1. *Teoria associacionista*, manuscrito sem data. Corresponde ao artigo O método associacionista (infra, nº 25) e aos caps. I e II do livro II de *A Filosofia Moderna.* Publicamos um trecho.
2. *Noções do espírito,* manuscrito sem data. Corresponde ao livro II, caps. II e III de *A Filosofia Moderna.*
3. *Qualidades primárias da matéria,* manuscrito sem data. Publicamo-lo pela primeira vez.
4. *Um trabalho sem título*, manuscrito. Continuação do anterior. Aparece pela primeira vez nesta edição.
5. *Método transcendental,* fragmento manuscrito sem data, aqui publicado pela primeira vez.
6. *Princípios de psicologia de Spencer*, manuscrito sem data. Corresponde ao cap. II, seção I, livro II de *A Filosofia Moderna.*
7. *O princípio de correspondência,* manuscrito sem data. Cap. II, seção III, livro II de *A Filosofia Moderna.*
8. *Os fatos psíquicos,* manuscrito sem data. Incluído depois no estudo de 1889, infra nº 39. Damos aqui as primeiras linhas que não aparecem nessa publicação.

9. *Sobre o princípio da moral*, manuscrito sem data. Primeira publicação nesta coletânea.
10. *Noções sobre a sensibilidade,* fragmento manuscrito sem data. Publicamo-lo pela primeira vez.
11. *A fórmula psicológica X = lg. Y,* manuscrito sem data, retomado no nº 21 e na seção V do cap. V, introdução de *A Filosofia Moderna.* Publicado aqui.
12. *A moral e a filosofia,* publicado no *Libertador*, nº 158 e 159, 16 e 17 de julho de 1886. Corresponde ao cap. I do 1º vol. da *Finalidade do Mundo*. Reproduzido por Laerte Ramos de Carvalho, *A Formação Filosófica de Farias Brito,* págs. 139-142. Conserva-se também o manuscrito em um caderno.
13. *A moral e o direito,* artigo no *Libertador,* nº 160, 19 de julho de 1886. Corresponde ao cap. II do mesmo vol. Reproduzido por Laerte R. de Carvalho, obr. cit., pág. 142. Conservou-se o manuscrito.
14. *A filosofia e seu objeto: metafísica,* artigos, no *Libertador*, nºs 160, 161, 163 e 165, de 19, 20, 22 e 24 de julho de 1886. Aproveitado na *Finalidade do Mundo*, 1º vol., caps. III e IV. Publicados por Laerte R. de Carvalho, obr. cit., págs. 143-148. No manuscrito subdivide-se em dous caps.: 1º) *A filosofia e seu objeto;* 2º) *Metafísica*.
15. *O mundo subjetivo,* artigo, no *Libertador,* nºs 249, 251, 252 e 255, de 2, 4 , 5 e 8 de nov. de 1886. Correspondem aos caps. I e II da Introd. de *A Filosofia Moderna.* Reproduzidos por Ramos de Carvalho, obr. cit., págs. 148-156.
16. *Sobre Evolução do Clima do Sr. Joaquim Catunda* (título suposto) no jornal *Evolução*, 1886 ou 1887. Retomado no 1º vol. da *Finalidade do Mundo,* 1ª ed., págs. 316-322, 2ª ed. págs. 334-335.
17. *Duas palavras sobre a psicologia etnográfica,* em *A Quinzena,* nºs 3 e 4, de 15 e 28 de fev. de 1887. Corresponde ao cap. II, na seção IV da Introd. de *A Filosofia Moderna.*
18. *O papel da poesia,* em *A Quinzena,* nºs 6 a 9, de 30 de março, de 15 e 30 de abril e 15 de maio de 1887. Reaparece na Introd. dos *Cantos Modernos* e no 1º vol. da *Finalidade do Mundo,* caps. VIII e IX.

19. *A alma reduzida a um problema de matemática*, em *A Quinzena*, nº 13, de 18 de julho de 1887. Corresponde à Introd. de *A Filosofia Moderna,* seção III do cap. II.
20. *O suicídio como consequência da falta de convicção*, em *A Quinzena,* nºs 21 e 22, de 15 de dez. de 1887 e 3 de jan. de 88. Reproduzido por Laerte R. de Carvalho, obr. cit., 156-165 e nesta edição.
21. *A fórmula X = log. Y,* em *A Quinzena*, nºs 7 e 8, de 3 de maio e 10 de junho de 1888. Cf. supra nº 11.
22. *Morte de Caio Prado* (anônimo), *O Libertador*, de 1889 (maio?). Reproduzidos nesta edição.
23. *Cantos Modernos*, Rio, Laemmert, 1889, 136 págs. In-8º peq. Quanto à introdução cf. supra nº 18. Também algumas poesias já haviam aparecido em *A Quinzena* desde julho de 1887 (cf. Ramos de Carvalho, obr. cit. pág. 73). Reeditamos aqui todo o livro.
24. *Pequena História*, *Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus,* Fortaleza, Tip. Do Cearense, 1891, 63 pp. Reproduzida nesta coletânea.
25. *O método associacionista*, na *Revista Moderna*, 1891, Cf. supra , nº 1.
26. *O General José Clarindo*, em *O Norte*, fev. de 1892, transcrito por Jônatas Serrano, *Farias Brito*, págs. 80-82 e reproduzido nesta edição.
27. *Manifesto à Nação do General José Clarindo de Queiroz*, de 8 de março de 1892. Atribuido a Farias Brito e transcrito nesta edição. Figura na obra de J. Serrano, págs. 73-79.
28. *Divagações em torno de uma grande mentalidade*, na *Revista do Instituto do Ceará,* tomo VI, 2º, 3º e 4º trimestres de 1892, retomado na *Finalidade do Mundo,* 1º vol., cap. XVI e 2º vol., livro II, cap. III. Transcritas as primeiras páginas nesta edição.
29. *Homenagem a Alfredo Peixoto*, em *Poliantéia*, Fortaleza, junho de 1892. Não pudemos encontrar este escrito citado por Francisco Elias de Tejada.
30. *Álbum de Família,* manuscrito, de 1893 a 1915. Aparece aqui pela primeira vez integralmente.
31. *Sobre o realismo de Zola*, em *O Ceará Ilustrado*, nº 5, de 12 de julho de 1894. Não o encontramos.

32. *Finalidade do Mundo – Estudo de filosofia e teleologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano.* 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894, 324 págs.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 348 p. 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2008.
33. *Prefácio do Livro Diferentes,* de Quintino Cunha, Fortaleza, Tip. Universal, 1895. Não pudemos encontrá-lo. Damos aqui trechos transcritos por J. Serrano, obr. cit., págs. 60-77.
34. *Homens do Ceará, I, Dr. Tomás Pompeu, Revista da Academia Cearense*, tomo I, 1º fasc., 1896, págs. 130 e segs. Transcritos nesta edição.
35. *Homens do Ceará, II, Dr. Guilherme Studart, ibidem,* tomo II, 1897, págs. 151-180. Também em separata, Fortaleza, Tip. Studart, 1898, 30 págs. Transcrevemo-lo.
36. *Questões propostas à Academia Cearense,* 28 de set. de 1897. *Rev. da Acad. Cearense,* tomo III, 1898, pág. 263. Aparecem nesta edição.
37. *Sobre a filosofia de Malebranche, ibidem* pp. 113-133. Retomado em *A Filosofia Moderna,* livro I, cap. III.
38. *Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista. II Parte – A Filosofia Moderna.* 1ª edição, Tipografia Universal, Ceará, 1899, 388 p.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957, 351 p.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2008.
39. *As operações do entendimento segundo Spencer,* na *Revista da Academia Cearense,* tomo IV, 1899, págs. 213-239. Transcrito nesta edição.
40. *O positivismo do Sr. Major Gomes de Castro e as conferências do Padre Dr. Júlio Maria,* cinco artigos em *A Província do Pará,* agosto de 1902. Reunidos em opúsculo, Ceará, Tip. Moderna, 1902, 52 págs. Reproduzimo-los.
41. *Programas de Filosofia do Direito*, 1903, 1904 e 1905. Reproduzidos por J. Serrano, obr. cit., págs. 292-305. Transcrevemos os dous primeiros; o terceiro encontra-se no prefácio de *A Verdade Como Regra das Ações.*
42. *A teoria da evolução como forma moderna ao materialismo.* Série de artigos em *A Província do Pará* de 14-2-1903 a 13-5 pelo menos, sendo o terceiro de 22-4. Damos aqui apenas o quarto, pois os outros encontram-se em *A Filosofia Moderna.*

43. *Filosofia do Direito.* Série de artigos em *A Província do Pará,* desde agosto (?) de 1903. O de 6 de set., resposta ao Dr. Luis Barreiros, vem reproduzido em *O Mundo Interior,* 1ª ed., págs. 115-124.
44. *Sobre o valor dos estudos jurídicos* (discurso de 11 de agosto de 1904), Pará, Tip. Pinto Barbosa, 1904, 15 págs. Transcrito nesta edição.
45. *Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e teleologia naturalista.* III *Parte – O mundo como atividade intelectual.* 1ª edição, Editores Tavares Cardoso & Cia – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial Belém – Pará, 1903], 317 págs.; 2ª edição, Senado Federal, Brasília, 2008.
46. *A Verdade como Regra das Ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito.* 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905, [superposto a: Imprensa Oficial, Belém – PA, 1903], 112 págs.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953, 140 págs.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005, 156 págs. + LXIV.
47. Curso de Direito Romano. Três cadernos manuscritos, que deveriam ser publicados em volume á parte.
48. *A verdade e o erro* (prova escrita do concurso no Pedro II, 17 de maio de 1909). Publicada no *Jornal do Comércio,* do Rio, 1º ou 2 de junho de 1909 e na *Revista Brasileira de Filosofia* nº 35, pp. 403-409. Aparece nesta coletânea.
49. *Resposta a Manuel Bithencourt,* no *Jornal do Comércio,* 31 de maio de 1909. Transcrita aqui.
50. *Filosofia e ciência,* na *Revista Americana,* Rio, junho de 1911. Citado por J. Serrano, *Brazilea*, dez. de 1917, p. 564. Deve corresponder a alguma seção de *A Base Física do Espírito.*
51. Manuscrito contendo o exórdio de uma conferência na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Publicado pela primeira vez.
52. *Atitude do Criticismo e do Positivismo em relação à ciência psíquica,* na *Revista Americana,* vol. II, fasc. de abril, maio e junho de 1912, pp. 627-640. Corresponde ao cap. V de *A Base Física do Espírito.*
53. *Apelo de uma consciência reta ao Sr. Marechal Hermes da Fonseca.* – Manuscrito aqui publicado pela primeira vez.

54. *A Base Física do Espírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito.* 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912, 326 págs.; 2a edição, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1953, 54 págs.; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.
55. *Farias Brito*, verbete da *Enciclopédia e Dicionário Internacional,* W. M. Jackson, Rio-Nova York (1914). Transcrito na *Revista Brasileira de Filosofia,* nº 10, págs. 333-335 e nesta edição sob o título *Auto-exposição de Farias Brito.*
56. *O Mundo Interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito.* 1ª edição, *Revista dos Tribunais*, Rio de Janeiro, 1914, 486 p. + VII págs.; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 págs. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2003, 472 págs.; Introdução de Luiz Alberto Cerqueira. Um apêndice: Ensaio sobre o conhecimento.
57. *Entrevista*, de jan. de 1915, publicada na *Revista do Instituto do Ceará,* tomo LIV, 1940, págs. 125-135. Reproduzimo-la.
58. Contestação dos diplomas conferidos pela Junta Apuradora de Fortaleza (eleição de 1915). Dous fragmentos manuscritos, publicados pela primeira vez.
59. Apresentação da revista *Filosofia e Crítica,* manuscrito, publicado pela primeira vez.
60. *Autobiografia*, publicada em *Brazilea*, agosto de 1917 e aqui transcrita.
61. *O momento mais feliz de minha vida,* publicado em *A Ordem,* ano XI, vol. IV (nova série), 1931 (abril), págs. 198-202. Aparece nesta edição.
62. Discurso em homenagem ao Capitão Penha. Manuscrito inédito que não pudemos transcrever ainda.
63. *O Panfleto (Para começar: Homens de Letras, Jornalistas, Políticos, Ligeira excursão em torno de algumas das nossas exterioridades mundanas e ultramundanas)* sob o pseudônimo de Marcas José, (Rio), novembro de 1916, 37 págs. Transcrito nesta edição.
64. *Ensaio sobre o conhecimento,* publicado na *Revista do Livro,* Instituto Nacional do Livro, nº 25, ano VI, março de 1964; parcialmente em *América Latina,* Rio, jan. e fev., de 1920 e em Alcântara Nogueira, *Farias Brito e a Filosofia do Espírito,* 1962, págs. 115-143, traduzido

para o inglês, em parte, por Fred Gillette Sturm, *Existence in search of essence: Farias Brito's philosophy of spirit*, apêndice D'ann Arbor University Microfilms, 1961. Texto integral nesta edição.

65. *Cartas*: 1. Trecho de uma carta de 20-3-1889. 2. Carta a Clovis Beviláqua, de 9-9-1901. 3. Trechos de cartas de 1904. 4. Carta a Rocha Pombo, de 24-7-1905. 5. Carta ao mesmo, de 29-4-1906. 6. Fragmento de uma carta de 27-10-1908. 7. Fragmento de uma carta sobre o amor. 8. Carta a Hipólito de 4-3-1915. 9. Carta a Jackson, de 6-4-1915. 10 Carta ao mesmo, de 30-9-1915. 11. Carta a Álvaro Bomilcar, de nov. (?) de 1916. – Todas publicadas nesta obra, sendo as de nºs 2, 4, 5, 7 e 8 inéditas até agora.
66. *Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos.* Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda. São Paulo, 1966, 550 págs.

. . . .

Bibliografia sobre Farias Brito

Livros, Opúsculos, Artigos, Verbetes,
Pequenos Estudos em Obras Gerais

MÁRCIO JOSÉ ANDRADE DA SILVA
Colaborador do Centro de Filosofia Brasileira – CEFIB/ UFRJ
http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com

1. ACERBONI, L. *La Filosofia Contemporânea in Brasile.* Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano; Trad. João Bosco Feres, A Filosofia Contemporânea no Brasil. D. Grijalbo, S. Paulo, 1969.
2. ACKER, L. van. *Como Farias Brito releu o seu primeiro livro.* ANAIS, 60-77, s/d.
3. ALBUQUERQUE, F. de Uchoa. *Moral e Direito na Filosofia* de Farias Brito. Fortaleza, Imprensa Universitária Cearense, 1960.
4. ALMADA, Leonardo Ferreira. *Farias Brito contemporâneo de Husserl.* UFRJ-IFCS (monografia). Rio de Janeiro, 2002.
5. ALMEIDA MAGALHÃES. *Farias Brito e a reação espiritualista.* Typ. Revista dos Tribunaes: Rio de Janeiro, 1918.
6. ________________. É preciso reeditar Farias Brito. In: Novidades literárias, artísticas e científicas. Rio de Janeiro. 1930.
7. ALVES, João. Farias Brito e sua dimensão recôndita - Documentário. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, 54, vol. XIV. São Paulo, 1964.
8. Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia (realizado em Fortaleza, Ceará, de 5 a 10 de novembro de 1962, em comemoração ao 1º centenário de nascimento de Raimundo de Farias Brito) – Incluindo trabalhos sobre a obra e a vida de Farias Brito dos seguintes autores: Raimundo de Menezes, J. Herculano Pires, Leonardo Van Acker, Carlos Lopes de Mattos, Fred Gilette Sturn, Alcântara Nogueira,

Miguel Herrera Figueroa, Luiz Washington Vita, Jorge Montalvão, Gina Magnavita Galeffi, José Pedro Galvão de Souza, Miguel Rale, Luigi Bagolini, Theófilo Cavalcanti Filho e Pedro R. David. Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1962.

9. ARAÚJO, Paulo. *Farias Brito*. Braziléa, I, 1917.

10. ATHAYDE, Tristão de. Estudos (1ª série): *A Estética de Farias Brito.* Rio de Janeiro, 1927.

11. BAGOLINI, Luigi. *Direito e Consciência: Reflexões sobre o pensamento de Raimundo de Farias Brito.* Fortaleza: Imprensa Universitária Cearense, 1993.

12. BARBOSA, Francisco de Assis. Retrato de Família (Rodrigues Alves, Ruy Barbosa, Osvaldo Cruz, Farias Brito e outros). Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

13. BATISTA, João Bosco. *O Antipositivismo de Farias Brito.* Dissertação. Rio de Janeiro: UGF, 1993.

14. ____________________. O Antipositivismo de Farias Brito. Artigo. Anais de Filosofia, nº 2, págs. 127-139. São João Del Rey:1993.

15. ____________________. *Farias Brito em Finalidade do Mundo.* Revista da FESJDR, número 1, jan/jun, págs. 26-31. São João Del Rey: Fundação de Ensino de São João Del Rey UGF, 1993.

16. BAZARIAN, Jacob. A filosofia eclética de Farias Brito. In: *Revista Brasiliense*, págs. 48-63. São Paulo, 1963.

17. BETHEL, Leslie (editor). *Brazil: Empire and Republic 1822-1930.* p. 186, Paperback, 1989.

18. BEVILÁQUA, Clóvis. Um espiritualista brasileiro. In: *Ciências e Letras.* Rio de Janeiro, 1914.

19. ____________________. *História da Faculdade de Direito do Recife.* 2 vols. Recife: Livraria F. Alves, 1927.

20. BLACK, Jan Knipprs (editor). *Latin América: Its problem and its promise: a multidisciplinary introduction*. pág. 98, Paperback, 1998

21. BOMÍLCAR, Álvaro. A política no Brasil. In: Braziléa, I, 1917.

22. BURNS, E. Bradford. *A History of Brazil.* pág. 339, Paperback, 1993.

23. BRÍGIDO, *D. Ceará (Homens e Fatos).* Rio de Janeiro, 1910.
24. BRITO, Rachel Helena da Silva. *A Crítica do Naturalismo na Filosofia Brasileira do século XIX.* Dissertação Mestrado. IFCS-UFRJ. Rio de Janeiro, 2006.
25. CÂMARA, Helder. Spinoza e Farias Brito. In: Panorama, *Coletânea de Pensamentos Contemporâneos.* São Paulo, 1937.
26. CAON, E. N. *Theilard [sic] de Chardin e Farias Brito.* Lages (1978), [Brasil, s.n.].
27. CARLESSO, Osmar Antonio. *A Originalidade no Pensamento de Farias Brito.* Curitiba: Universidade Católica do Paraná, 1984, (monografia).
28. CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito.* São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1951.
29. CARVALHO, Ronald de. O espiritualismo de Farias Brito. In: *O espelho de Ariel,* Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1923.
30. CARVALHO, Ubirajara Calmon. *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito*. Roma: Pontifícia Universidade Lateranese, Faculdade de Filosofia, s/d. (Tese).
31. ______________________________. *Os fundamentos da ética na filosofia de Farias Brito.* Fortaleza, 1977.
32. CASANOVA, Mário Leônidas. Centenário de Farias Brito. In: *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. XII, fasc. 47, jul/set. págs. 372-376 – São Paulo, 1962.
33. CASTRO, Margarida de Farias Brito. *Recordações de Família.,* 1992.
34. CAVALCANTI FILHO, Theóphilo. *Filosofia e Direito como exigências fundamentais do espírito no pensamento de Farias Brito.* Folheto do Congresso Nacional de Filosofia. Fortaleza, Imprensa Universitária, UFCE, 1962.
35. CERQUEIRA, Elzira Honório de. *A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior.* Dissertação. Rio de Janeiro / RJ: UFRJ - Centro de Filosofia Brasileira, 1999.
36. CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Maturidade da Filosofia Brasileira: Farias Brito.* Rio de Janeiro / RJ: UFRJ - Centro de Filosofia Brasileira, 2003.

37. ________________________. *Filosofia Brasileira – Ontogênse da consciência em si***.** FAPERJ/Vozes: Petrópolis, 2002.

38. CÉSAR, João. *Raimundo de Farias Brito (pequena biografia).* Ceará: Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda, 1947.

39. CESCO, Wellington Marcos Garcia. *Farias Brito e a Superação do Positivismo.* Monografia. Rio de Janeiro: UFRJ, s/d.

40. CHAVES, João. *Memória Histórica da Faculdade de Direito do Pará (1902-1907).* Pará, 1908.

41. COELHO DE PAULA, F. *Farias Brito* (Discurso proferido por ocasião da aposição do retrato de Farias Brito na Prefeitura de São Benedito da Ibiapaba) – Ubajara, Ceará, 1928.

42. CORRÊA, Alexandre. Farias Brito e o nosso meio. *Braziléa*, I, 1917.

43. COSTA, Cruz. *A filosofia no Brasil.* págs. 85-87 e 93-105, Porto Alegre: Globo, 1945.

44. ______. Farias Brito. In: ______. *Panorama da história da filosofia no Brasil.* São Paulo: Cultrix, 1960. págs. 61-3.

45. ___________________________. *Contribuição à história das ideias no Brasil.* Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1956, págs. 321-330

46. COUTINHO, Afrânio. *Some Considerations on the Problem of Philosophy in Brazil.* SJTOR, 1943.

47. CRAIG, Edward (editor). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* pp 10-11. Hardcover, 1998.

48. DENARDIN, Élio Sérgio. *O conhecimento em Farias Brito.* Santa Maria, 1974.

49. DINIZ, Almáquio. *Meus ódios e meus afetos.* São Paulo: Monteiro Lobato & Cia., 1922.

50. DULLES, John W. F. Sobral Pinto, *The conscience of Brazil* – Leading the attack against Vargas (1930-1945). University of Texas Press, págs. 413, 2002.

51. ENCICLOPÉDIA E DICIONÁRIO INTERNACIONAL (20 vols.) – Ed. W. M. Jackson. Verb. Farias Brito, vol. VIII, págs. 4553-4554.

52. ESCRAGNOLLE DORIA. *Memória histórica comemorativa do primeiro centenário do Colégio Pedro II* (publicação oficial). Rio de Janeiro, s/d.

53. FERREIRA, Pablo Gabriel. *Farias Brito e a filosofia do espírito: Exposição e desenvolvimento dos conceitos gerais pertinentes ao sistema filosófico britiniano em O Mundo Interior – uma contribuição atípica à filosofia do direito.* Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.

54. FERREIRA, Paulo Condorcet Barbosa. *Ética e o Direito em Farias Brito – uma contribuição atípica à filosofia do direito.* Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.

55. ______________________________. *O Discurso Jurídico de Farias Brito.* Dissertação. Rio de Janeiro : UERJ/ Faculdade de Direito, 1980.

56. ______________________________. *O Direito em Farias Brito.* Rio de Janeiro: UERJ, 1987.

57. FERREIRA, Pedro. *Dicionário Histórico e Geográfico da Ibiapaba.* Fortaleza: Ramos e Pouchain, 1935.

58. FIGUEIREDO, Jackson. *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito – Profissão de fé e espiritualidade.* Typ. Revista dos Tribunaes, Rio de Janeiro, 1916.

59. __________________. *A questão social na filosofia de Farias Brito.* Typ. Revista dos Tribunaes, Rio de Janeiro, 1919.

60. FIGUEROA, Miguel Herrera. *Espiritualismo em Farias Brito.* Imprensa da Universidade Cearense, Fortaleza, 1962.

61. FONSECA, Edvan Simões da. *A categoria de espírito segundo Farias Brito em sua obra O Mundo Interior.* UFRJ-IFCS (monografia), Rio de Janeiro, 1992.

62. FRANCA S. J., Leonel. Panpsiquismo panteísta. Farias Brito. In: ______. *Noções de história da filosofia.* 23 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987, págs. 313-26.

63. FRANCISCO, Olívia Miranda. Raimundo de Farías Brito y la lucha ideológica actual. En: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, N. l6, enero, abril de 1988, págs. 71-88.

64. FRANCOVICH, Guillermo. Farias Brito. In: ______. *Filósofos Brasileiros.* Trad. Nísia Nóbrega. Rio de Janeiro: Presença, 1979. págs. 53-62.

65. FREYRE, Gilberto. Um mestre sem discípulos. In: *Perfil de Euclydes e outros perfis*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1944.

66. GALEFFI, Gina Magnavitta. *Farias Brito*. Tese. Universidade de Roma.

67. ________________________. *O problema religioso em Farias Brito.* Imprensa Universitária Cearense, Fortaleza, 1962.

68. GEENEN, Henrique. *Dous filósofos sulamericanos (Raimundo de Farias Brito e José Ingenieros)* – Typ. do Globo, São Paulo, 1931.

69. GOMES, Francisca Marly Ferreira. *A questão da cousa-em-si e do fenômeno no pensamento de Farias Brito.* Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [198-?].

70. GRODEN, Michael (editor). *The John Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*, pág. 456, Hardcover, 1994.

71. GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Conceito de Filosofia (Wittgenstein, Sartre, Farias Brito).* Casa José Alencar, Fortaleza, 1996.

72. GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Existência e verdade no pensamento* de Farias Brito. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1977.

73. ________________________. Por que *ler Farias Brito hoje. O Estado de S. Paulo. São Paulo,* Suplemento cultural, número 57, ano II, págs. 5-7. 12 jul, 1981.

74. ________________________. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil.* 2. ed. ver. e amp. São Paulo: Convívio, 1984.

75. ________________________. Atualidade de Farias Brito. In: *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. 35, número 144, out./dez., págs. 293-302. São Paulo, 1986.

76. ________________________. A paixão filosófica de Farias Brito e Antero de Quental. In: ______. Pequenos estudos de filosofia brasileira. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997, págs. 63-80.

77. __________________________. Farias Brito e a questão da subjetividade. In: ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. págs. 81-88.

78. __________________________. Farias Brito e as filosofias contemporâneas da existência. In: ______. _____. 2. ed., ver. e corr. Rio de Janeiro: Nau, 1997. págs. 89-96.

79. HONDERICH, Ted (editor). *The Oxford Companion to Philosophy.* pág. 463, Handcover, 1995.

80. INSTITUTO DE PREVIDÊNCIA E ASSISTÊNCIA DOS SERVIDORES DO ESTADO. *O servidor público – homem de letras.* 3ª ed. Rio de Janeiro, 1959.

81. JAGUARIBE, Hélio. O terceiro período: Farias Brito. In: ______. *A filosofia no Brasil.* Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1957, págs. 39-42. (Col. Textos Brasileiros deFilosofia).

82. JAIME, Jorge. Farias Brito: uma aventura do Espírito. In: ______. *História da filosofia no Brasil,* vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, págs. 290-309.

83. _____________. Nestor Victor: o retratista de Farias Brito que foi muito consciencioso e crítico. In: ______. *História da filosofia no Brasil,* vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, págs. 338-43.

84. LEÃO, A. Carneiro. Farias Brito. In: _____. *A filosofia no século XIX. Pragmatismo – Bergson, Croce.* Rio de Janeiro: [?], 1963, págs. 48-9.

85. LIMA C. M. F. P. Artidorio Aniceto de. *A reciprocidade do influxo causal entre o espírito e a matéria na Filosofia de Farias Brito.* Tese apresentada à Congregação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, no concurso para Professor Catedrático da Cadeira de Filosofia. Curitiba, 1944.

86. LINS, Álvaro. *Os mortos de sobrecasaca.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1963.

87. LUIZ, Edmundo. Farias Brito: vida, alma e pensamento. *A Nação,* Porto Alegre, 1941.

88. MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A Filosofia no Brasil.* São Paulo: Cortez & Moraes, 1976, págs. 70-9.

89. MARTINS, Henrique. Lista Geral dos bacharéis e doutores que têm obtido o respectivo grau na Faculdade de Direito do Recife desde a sua fundação em Olinda no ano de 1828 até o ano de 1931. Recife, 1931.

90. MATOS, Carlos Lopes de. As ideias sociais de Farias Brito. In: *Reflexão – Revista de Filosofia e Teologia,* vol. III, nº 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.

91. ________________________. *O pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1895 a 1914).* São Paulo: Herder, 1962.

92. ________________________. *A história da filosofia no pensamento de Farias Brito.* Folhetos – Congresso Nacional de Filosofia, Imprensa Universitária da Universidade Federal, Fortaleza, 1962.

93. ________________________. *O pensamento de Farias Brito.* In. Adolpho Crippa et. all. As ideias filosóficas no Brasil. Século XX – parte I. Coord. São Paulo: Convívio, 1978, págs. 38-73.

94. ________________________. Bibliografia do Centenário de Farias Brito. Em *Revista Brasileira de Filosofia,* nº 56, págs. 603-614.

95. ________________________. Roteiro Biográfico de Farias Brito. Em *Revista Brasileira de Filosofia,* nº 69, págs. 22-34.

96. MENEZES, Djacir Lima. *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito* (edição dedicada ao centenário de Raimundo de Farias Brito). Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

97. MENEZES, Raimundo de. Aspectos humanos de Farias Brito. Folhetos – Congresso Nacional de Filosofia. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962

98. MESQUITA, Euclides de. O Espiritualismo de Farias Brito (conferência pronunciada no Instituto Brasileiro de Filosofia, seção Paraná). São Paulo: IBF, 1953.

99. MONERAT, Luiz Gonzaga. Farias Brito e sua concepção metafísica. In: *Tradição, revista de cultura,* IV, Pernambuco. 1941.

100. MONJARDIM, Williams Roosevelt. *Farias Brito ou A Aventura do Espírito* (dissertação). Rio de Janeiro: IFCS - UFRJ, 2002.

101. MONTALBO, Aires de. Centenário de Farias Brito. Revista *Symposium,* Fundação Antonio dos Santos Abranches, v. 4, n.1, p. 118-119: Recife/PE, 1962.

102. MONTEIRO, Albino. *Farias Brito à luz da Theosophia.* Secção Brasileira da Sociedade Theosophica: Rio de Janeiro, 1920.

103. MOTA, Fernando de Oliveira. *Compreensão de Farias Brito* (volume primeiro). Recife: Edição "Caderno Acadêmico", 1943.

104. MOVSCHOWITZ, Maria Raquel Vidigal. *Consciência, intuição e vivência – uma reflexão sobre a obra de Farias Brito na instância do discurso filosófico contemporâneo.* UFRJ: Rio de Janeiro, 1993.

105. NERY, P. J. Castro. As poesias de Farias Brito teriam importância filosófica? *Revista da Academia Paulista de Letras.* São Paulo, 1941.

106. NIERHOFF, Francisco Xavier. *Raimundo de Farias Brito.* Ceará: Typographia e Papelaria do Cariri, 1962.

107. NOGUEIRA, Alcântara. *Farias Brito e a filosofia do espírito.* Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

108. NUNES, Antonio Vidal. Farias Brito e Rubem Alves: O homem como preocupação filosófica. Algumas considerações. *Revista Caderno* – Centro Universitário São Camilo. São Paulo, 2005.

109. ______________________. *A Ciência e o Homem no Pensamento de Farias Brito e Rubem Alves.* Vitória: EDUFES, 2007.

110. ______________________. A Verdade Como Regra de Farias Brito. *Revista Filosofia, Ciência & Vida.* Ano I, nº 11, págs. 42-47. São Paulo: Editora Escala, 2007

111. NUNES, Benedito. Farias Brito. In: *Revista do Livro*, pág. 25, vol. VI, 1964.

112. ________________. Farias Brito. Agir, Vida & Obra (BRASIL) (s/d).

113. OBINO, Aldo. O Centenário de Farias Brito. In: *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. XII, fasc. 47, jul./set., págs. 377-380. São Paulo,1962.

114. PAIN, Antônio. Farias Brito e os primórdios da escola católica do século XX. In: ______. *História das ideias filosóficas no Brasil.* 3. ed. rev. e amp. São Paulo: Convívio/INL, 1984, págs. 417-426.

115. __________________________. O estudo do pensamento filosófico brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro. 1970.

116. PATERSON, Roberto. *Dos filosofos brasileños.* Ed. da Brazilea, Rio de Janeiro, 1917.

117. PENNA, Antonio Gomes. *História da psicologia: apontamentos sobre as fontes e sobre algumas das figuras mais expressivas da psicologia moderna.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.

118. PINHEIRO, Rita Josélia da Capela. *A objetividade e a realidade no culturalismo dialético de Djacir Menezes.* Rio de Janeiro: UGF, 1992.

119. RABELLO, Sylvio. *Farias Brito ou uma aventura do espírito*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1941.

120. REALE, Miguel. *Lei e Direito na Concepção de Farias Brito.* Tese apresentada no IV Congresso de Filosofia. Fortaleza,1962.

121. RIBEIRO, João. A filosofia no Brasil. In: *Revista do Brasil,* n. 22, ano II, vol. VI, 1917.

122. ROCHA POMBO. Farias Brito. In: *Letras Brasileiras.* Rio de Janeiro, 1943.

123. ROMERO, Sylvio. Farias Brito. In: _____. *Obra filosófica.* Introdução e seleção de Luís Washington Vitta. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, págs. 237-45. (Col. Documentos Brasileiros).

124. SALDANHA, Nelson. O Pensamento Jurídico e Social de Farias Brito. Projeto PIU, *Revista Pernambucana de Sociologia de Recife,* ano 3, nº 3, págs. 71-99. Recife, 1956.

125. SALGADO, Plínio. Farias Brito. In: *Cadernos da Hora Presente,* 1939.

126. SANTOS, Arlindo Veiga dos. Compreensão de Farias Brito por Fernando de Oliveira Mota. São Paulo: Universidade Católica, 1956.

127. SANSON, Vitorino Félix. *A Metafísica de Farias Brito.* Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

128. SERRANO, Jonathas. *Farias Brito – o homem e a obra.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

129. ___________________. A filosofia no Brasil. In: ______. *História da filosofia: o pensamento filosófico através dos séculos.* Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944, págs. 194-225.

130. SILVEIRA, Tasso da. Farias Brito. In: *A Igreja Silenciosa*, ensaios, Anuário do Brasil. Rio de Janeiro, 1922.

131. ____________________. A Consciência brasileira. In: *À Margem da História da República.* Rio de Janeiro, 1924.

132. SOARES, Maria José de Farias Brito. Dados biográficos de Raimundo Farias Brito. In: *Revista do Livro*. nº 25, vol. VI, 1964.

133. SODRÉ, Lauro; Augusto Meira, Remigio Fernandes, Lucidio Freitas, Mata Bacelar, Inácio Moura, Luiz Barreiros, Mecenas Dourado, Elmira Lima. In Memoriam (Página paraense em homenagem a Farias Brito). Pará, 1917.

134. SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira, seus fundamentos econômicos.* pág. 167, 2ª edição, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1940.

135. SOMBRA, José. *A ideia do Direito na filosofia de Farias Brito* – (tese), Fortaleza, 1917.

136. SOUZA, Ricardo Timm de. *O Brasil Filosófico.* São Paulo: Perspectiva, 2003.

137. STURN, Fred Gillette. *Existence in search of essence – Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit.* Tese. Columbia University: 1961.

138. ____________________. Farias Brito, Brazilian Philosopher of the Spirit. Em: *Revista Interamericana de Bibliografia,* vol. XIII, nº 2, 1963, págs. 603-614.

139. TEIXEIRA, Antonio Braz. Farias Brito. In Revista Brasileira de Filosofia, vol. XLII, fasc. 175, jul/set, p.249-267. São Paulo:1994.

140. TEJADA, Francisco Elias de. *As doutrinas políticas de Farias Brito.* Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Leia, 1952.

141. ________________________. *Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito.* Escuela de Estudos Hispano-Americanos. Sevilla:1953

142. ________________________. Em *Napoles Hispanico.* Ediciones Montejura, p. 349. 1958

143. ________________________. Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil. Em: *Revista Brasileira de Filosofia.* nº 48, págs. 463-485, s/d.

144. VEIGA LIMA. *Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo.* Rio de Janeiro, 1920.

145. VIANNA, Sylvio Barata. A apreensão da "cousa em si" na filosofia de Farias Brito. In: *Kriterion*, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, vol. XVI, nº 63,1963.

146. VICTOR, Nestor. Farias Brito. Rio de Janeiro: *Revista dos Tribunais,* 1917.

147. VIEIRA, Arnaldo Damasceno. *Imortalidade*. Rio de Janeiro: Schimidt Editor, s/d.

148. VITA, Luís Washington. Farias Brito. In: ______. *Tríptico de ideias.* São Paulo: Grijalbo, 1967, págs. 69-75.

149. WEBER, Thadeu. *A filosofia como atividade permanente em Farias Brito.* Canoas, RS: La Salle, 1985.

150. XAVIER MARQUES. *Dous filósofos brasileiros.* Rio de Janeiro, 1916.

. . . .

A obra de Farias Brito

JORGE BRITO – BIBLIÓGRAFO

FINALIDADE DO MUNDO – Estudo de filosofia e tecnologia naturalista. I Parte – A filosofia como atividade permanente do espírito humano. 1ª edição, Tipografia Universal, Fortaleza, 1894; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1957; 3ª edição, 3 tomos. Senado Federal, Brasília, 2012.

A Verdade como regra das ações – Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito. 1ª edição, Editores Tavares e Cardoso & Cia. – Livraria Universal, Pará, 1905 [superposto a: Imprensa Oficial, Belém – PA, 1903]; 2ª edição, Instituto Naiconal do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2005.

A base física do esprírito – História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da Filosofia do Espírito. 1ª edição, Livraria Francisco Alves, 1912; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1953; 3ª edição, Senado Federal, Brasília, 2006.

O mundo interior – Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito. 1ª edição, Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1914; 2ª edição, Instituto Nacional do Livro – INL, Rio de Janeiro, 1951, 402 p. Introdução de Barreto Filho; 3ª edição, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 2003; Senado Federal, Brasília, 2006.

Inéditos e dispersos – Notas e variações sobre assuntos diversos. Compilação de Carlos Lopes de Matos. Editorial Grijalbo Ltda. São Paulo, 1966.

Índice onomástico

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

W

Z

A verdade como regra das ações

Farias Brito

O filósofo Raimundo de Farias Brito nasceu em 24 de julho de 1862, no Ceará, e faleceu em 16 de janeiro de 1917, no Rio de Janeiro. Formou-se em Ciências Jurídicas na prestigiosa Faculdade de Direito do Recife, por onde passaram inúmeros pensadores de primeira linha da cultura brasileira.

Como professor da cadeira de Lógica do Colégio Pedro II, dedicou-se ao estudo aprofundado da filosofia, escrevendo inúmeras obras, tais como *A filosofia como atividade permanente do espírito humano* (1895), *A filosofia moderna* (1899), *evolução e relatividade* (1905) – sob o título genérico de *finalidade do mundo*; ao segundo conjunto de obras intitulado *Ensaios sobre a filosofia do espírito* pertencem *A verdade como regra das ações* (1905), *A base física do espírito* (1912) e *O mundo interior (*1914). *A verdade como regra das ações* é um ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito.

VOLUME 51